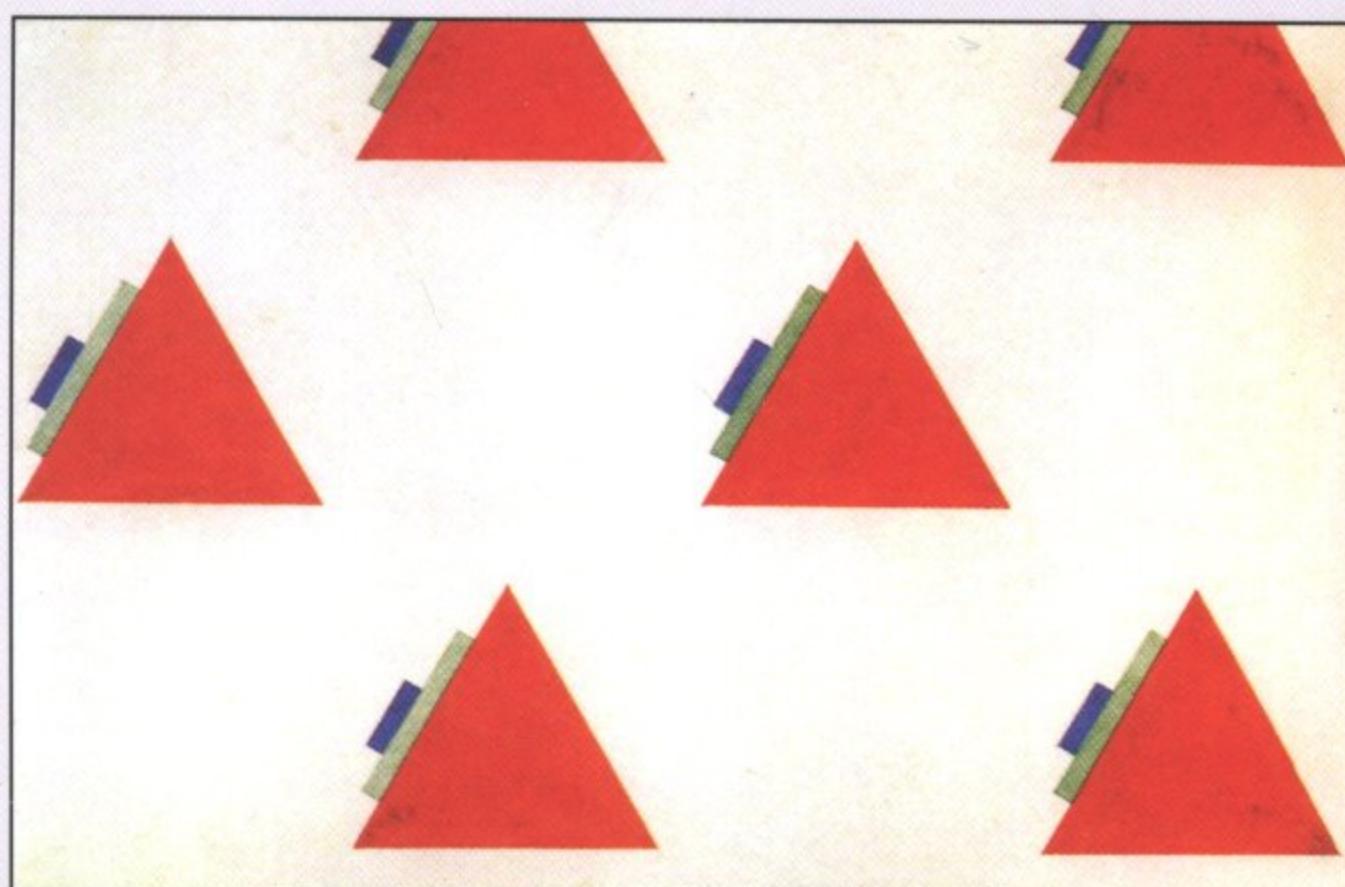


أحمد بن محمد بن يعقوب مسكونيه

# رسالتان في اللذات والألام والنفس والعقل



# مَكْتَبَةُ لِسَانُ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي



رابط بديل  
[lisanerab.com](http://lisanerab.com)

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

أحمد بن محمد بن يعقوب مسكونيه

رسالتان في

اللذات والألام والنفس والعقل

منشورات الجمل



أحمد بن محمد بن يعقوب مسكونيه (٩٣٢ - ١٠٣٠) مفکر وأديب خدم عند البوهين  
كسكيرtier ومكتبي في مدنته الري وفي بغداد. اهتم بالفلسفة والطب والكمياء وكتب  
تاريخ العالم حتى ٩٨٠ : تجارب الأمم وتعاقب الهمم، يصدر له قريباً: تهذيب الأخلاق  
وتطهير الأعراق.

أحمد بن محمد بن يعقوب مسكونيه، رسالتان في اللذات والألام والنفس  
والعقل

الطبعة الأولى، جميع حقوق الطبع والنشر والاقتباس باللغة العربية  
محفوظة لمنشورات الجمل، بغداد - بيروت، ٢٠٠٩  
ص.ب: ٥٤٣٨ - ١١٣، بيروت - لبنان  
تلفاكس: ٠١ ٦٦٨١١٨ (٠٠٩٦١)

# **في اللذات والألام**



## اللذات، كمالات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللذات، كمالات، إلا أنها بالقوة وإنما تصير إلى الفعل بإدراك ذي الكمال لها، وإنما يدركها ذو الكمال بما هو حي<sup>(١)</sup>. وكأنها في التحقيق هي الكمال الذي يدركه الكامل به، وهي في الأشياء التي هي كاملة بذواتها بالفعل أبداً ولم تكن قط بالقوة ثم صارت إلى الفعل. وذلك هو الأمور الإلهية.

والكمال نوعان: إضافي ومطلق<sup>(٢)</sup>. فالإضافي ما أريد لذاته ولغيره، والمطلق ما أريد لذاته، وهو مطلوب الأشياء التي تتحرك نحوه كي تصير إليه، ومعشوق الأمور التي تطلبها. وتلك الأشياء، إذا انتهت إليه، كملت به وسكنت ولم تتحرك (من) بعد، ولم تطلب شيئاً سواه، وتصير، ما دامت كاملة به، معانقة له ملتذة به.

---

(١) راجع كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، ١١٧٥، ١٠٣٠، ترجمة أحمد لطفي السيد القاهرة، ١٩٢٤م.

(٢) عرض هذا الفرق في كتاب الأخلاق، ١١٩٦، ١٥، غير أن مقصود أرسطو تبيان ماهية الخير المحسن، وهذا مثل لمنهج مسكونيه في البحث، فإنه، كثيراً ما يعتمد على جملة عرضية، وردت عند أرسطو أو غيره، ويطبق معناها تطبيقاً بمراده، وموضوعه، هو.

ورسمها قوم بأنها إدراك الشيء كماله بما هو كمال له، ورسمها قوم بأنها نيل المشتهي مشتهاه<sup>(١)</sup> وكل ذلك، في التحقيق، يرجع إلى معنى واحد: فإن مطلوب كل شيء هو كماله أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبيعة أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبيعة أو بإرادته. فإن كان ذلك المطلوب طبيعياً محسوساً وكان كمالاً حقيقة، سمي انجذابه إليه شهوة صادقة وسمى التذاذه بنيله لذة طبيعية. وإن كان ذلك المطلوب ليس بكمال حقيقي بل مظنوناً فيه ذلك وليس هو كذلك، سمي انجذابه إليه وتحرّكه إليه شهوة كاذبة وسمى التذاذه به لذة خارجة عن الطبع. وإن كان ذلك المطلوب روحانياً معقولاً وكان كماله حقيقة، وكان انجذابه إليه انجذاباً مُفرطاً، سمي ذلك عشقاً، وإن كان انجذابه إليه وسطاً سمي محبة، وإن كان انجذابه إليه ينحصر سمي ذلك نزاعاً<sup>(٢)</sup>.

ولو لم يكن كمال لم يكن لذة، ولو لم يكن لذة، لم يكن عشق ولا محبة ولا نزاع ولا شهوة، ولو لم يكن هذه، لم يكن حركة ولو لم يكن حركة، لم يكن كون ولا فساد.

### اللذة المطلقة مصاحبة للخير الممحض

والكمال المطلق الحقيقي واللذة المطلقة الحقيقة هي التي في كل وقت، بل قبل كل وقت (أ) وبعد كل وقت، وذلك الذي يتسوقه الكل أبداً: وهو الخير المطلق المعشوق لذاته وبذاته، وهو الذي يعشقه

(١) أورد أرسطو كذلك نظريات متقدمه، ليرد عليها. غير أن مسكته لا يذكر هنا إلا رأيين ملائمين لتعريفه الأول، أن اللذات كمالات.

(٢) جاء ثامسطيوس في شرح كتاب اللام: «وابتداء هذا العشق (يعني العشق الأول) أنما هو ما يعقل من العلة الأولى، كما أن ابتداء الشهوة فيما بين الظن والتخيّل»، أرسطو عند العرب، ص ١٥.

الكل ولا يعشق هو شيئاً غير ذاته: وهو الله سبحانه. فاللذة الحقيقة المطلقة والملذد الحقيقى المطلق هو هذا الخير المطلق. فأكمل اللذات، لذة من كن من معشوقه أكمل وعشقه له أكمل وإدراكه له أكمل<sup>(١)</sup>.

### مراتب اللذات

فالإدراك الجسماني، خمسة أصناف (وهي) إدراكات الحواس الخمس: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. والإدراك الروحاني، ثلاثة أصناف: التخيل والتفكير والتعقل. وأصناف اللذات البسيطة أربعة عشر صنفاً. فإذا كان اللمس وإدراك الذوق أحسن الإدراكات الجسمانية وأنقصها، فالالتذاذ المتعلق بهما أحسن الإدراكات وأنقصها على الأطلاق. فلذة الجماع المتعلقة بتحيز اللمس، ولذة المأكول والمشروب إذ هي متعلقة بحس الذوق، أحسن اللذات وأنقصها. وإدراك السمع والبصر أكمل من الإدراكات الجسمانية، فلذتها إذن أشرف اللذات الجسمانية وأكملها، وهما من الإدراكات الجسمانية والإدراكات الروحانية<sup>(٢)</sup>.

---

(١) «وأما الذي طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم، فليس اللذة له مكتسبة، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء»، المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) يتبع مسکوریه في هذا التقسيم مبدأ أرسطو القائل: «إن اللذات تابعة للحركة» أي أنها تشرف بشرفها وتسقط بسقوطها. ففضل هذا المعيار الموضوعي، لا يقطع أن اللذات الجسمانية خصية مذمومة، بل فيها ما يصلح الإنسان إذا راعى التوسط. راجع كتاب الأخلاق، ١١٧٥، ١١٧٦؛ وأيضاً ١١٥٤ - ٣٦ - ١١٥٤ ب، ١ - ٣٠.

فإذن، نحن لما قد بینا أن تكون اللذة الكاملة إدراك العاشق عِشقاً أكمل بإدراك أكمل معشوقاً أكمل، ولأن الإدراك الأكمل هو الإدراك العقلية، والمعشوق الأكمل هو الخير المطلق والعشق الأكمل هو الانقطاع عن كل شيء إلى المعشوق وتتوفر العشق كله من غير تقسيمه على عشائق كثيرة، وجب أن يكون أشرف اللذات وأكملها لذة من إدراك الخير المطلق بعقله وكان عاشقاً له لذاته لا لغيره.

قال: ولأن الخير المطلق هو الله تعالى وكانت اللذة أنما كانت لذة لأنها خير، إذ كانت اللذات على ما قلنا كمالات والكمالات كلها خيرات وكان أكمل اللذات الكمال الأكمل والخير الأكمل، وكان الله تعالى هو الكمال الأكمل والخير الأكمل، وجب أن يكون، سبحانه، هو اللذة المطلقة التي هي أبداً لذة بالفعل ولم تكن قط لذة بالقدرة. ولأن أشرف اللذات وأكملها هو إدراك أشرف المعشوقات بأشرف الأعشق، بأشرف الإدراكات، والله سبحانه، مدرك لذاته التي هي أشرف المعشوقات بذاته التي هي أشرف الإدراكات وهو معشوق ذاته بأشرف الأعشق إذ هو معشوق الكل وهو يعشق ذاته ولا يعشق شيئاً آخر خارجاً عن ذاته، وجب أن تكون لذته، سبحانه، في الشرف والكمال والفضيلة فوق (١٢) كل لذة. ولذلك قالت الحكماء: إن لذة الخالق، سبحانه، بذاته، وفرجه وسروره بها لذة وفرح وسرور لا يقارنها لذة ولا فرح ولا سرور، ولا نسبة لغيرها إليها<sup>(١)</sup>.

---

(١) يتبع مسكونيه في هذه الفقرة - وفي مواضع أخرى من الرسالة - نزعة أفلوطينية أظهر مما هي في =

فلأن الإنسان من بين سائر الحيوان، قد يدرك خالقه بعقله، وهو أشرف إدراكاته، وقد يتتوفر محبته وعشقه عليه، سبحانه، وجب أن يكون مختصاً، من بين سائرها، بأشرف اللذات ويكون أشرف لذاته إذا أدرك بعقله، خالقه، سبحانه، ولا يشغله عنه سواه، ويكون عشقه ومحبته وقصده متوفرة عليه. وهذه الحال هي غاية الإنسان وكماله الذي أوجد لأجله وهو أن يبلغ هذا الكمال ويلتذ هذه اللذة.

والعقل الإنساني لا ينفعل قط بالنفس وأنما ينفعل بالكلمات، لأن مدركاته الصور التي هي كمالات الموجودات. وأما العقل الإلهي، فإنه لا ينفعل قط إذ لا ينفعل بوجه البتة<sup>(١)</sup>.

### رأي الطبيعيين وإفساده

وقال الطبيعيون: اللذة هي رجوع إلى الحال الطبيعية. وذلك لا يصح في الأمور الإلهية على ما قدمنا، إذ ليس لها خروج عن حالها الطبيعية، ولا يصح أيضاً في الأمور الطبيعية والنفسية. فاللذة أمر مقصود إلهي عظيم في الأمور الإلهية، ومقصود طبيعي في الأمور الطبيعية. فأنها، في عالم الكون والفساد، جعلت خدعة للحيوان وشراكاً له، لما كان هذا العالم السوफسطائي لا يقام إلا بالسفسطة والحيل والمغالطة وتوق أهله إلى المنفعة العائدة عليهم، وإن كان بالإكراه والخداعة، كال فعل في

---

= نهذيب الأخلاق، راجع فكرة الإله السائد في «أثولوجيا أرسطوطاليس»، طبعة عبد الرحمن بدوي، ١٩٥٥ م.

(١) كل هذه الآراء تذكرنا به «أثولوجيا أرسطوطاليس»، راجع مثلاً الفصل في النفس الشريفة، ص ٨٤ من طبعة بدوي.

الأدوية المُرّة، إذا أريد أن تُسقى الصبيان، لأنها تُحلّى بما يُغطّي على مراتتها<sup>(A)</sup>.

وقد نبهَ فيلسوف الإسلام على ذلك بقوله: «إن المرأة لَتزيّن أحسن شيء منها ويراد أقبح شيء منها»، أي تزيّن وجهها ويراد فرجها<sup>(1)</sup>. فاما اللذات الحقيقة، فإنما هي<sup>(B)</sup> في الكلمات التامة والغايات العامة التي قصد بها خلق البشر بل سائر الحيوان بل سائر الموجودات أيضاً. وأشد هذه تحقيقاً هي اللذة الإلهية وهي الغاية القصوى التي ترتقي جميع الغايات إليها، أعني الوجود الخالص وال وجود الصرف.

### موقف الإنسان من الأمور الطبيعية والأمور الإلهية

وأما (....) في الدنيا، فمحمود من وجه ومذموم من وجه، إذ لا يجوز لأحد أن يقعد عن عمارة العالم من وجهين: أحدهما من حيث لم يعطه ما يجب له عليه من عمارته والقيام بما جعله الله إليه من استخدامه له فيه، والثاني حيث أخذ منه ما ينبغي أن يعطي عوضه وألا يكون جوراً من فاعله، إذ المكافأة في الطبيعة واحدة. وهو أن يعطي مثل ما يأخذ كي يكون عدلاً، لأن صورة الأمور الطبيعية، العدل كما أن صورة الأمور الإلهية وفعلها الفضل، لأن الأمور الإلهية تعطي أبداً (2ب) ولا تأخذ

---

(A) مدارته.

(1) هذه الفقرة تلخيص للمناظرات التي استتبعتها آراء ابن زكريا الرازى في اللذة، وكان الفلاسفة يتحون في ذلك نحو المتقدمين من اليونان الذي وضعوا مشكلة اللذة مرض الباحث والتحققين منذ عهد بعيد، راجع المصادر المذكورة في التعليق ٣٧ من التمهيد لهذه الرسالة؛ أضف ما ورد عن أسطرو، الأخلاق إلى نيقوماخوس المقالة ٧.

(B) أضيف الضمير في الهاشم.

(C) لم نوفق إلى قراءة هذه اللقطة.

والأمور الطبيعية مثل ما تأخذ مثل ما تعطي، فتلك لا تعدل عن الفضل وهذه لا تعدل عن العدل. وما خرج عن العدل والفضل في الأخذ والعطاء، فهو جور. والإنسان إما أن يكون روحانياً إلهياً فيفضل، أو طبيعياً فيعدل، أو شيطانياً غير طبيعي ولا إلهي فيجور. ولذلك كانت الأمور الإلهية سبب وجود العالم، لأن فعلها<sup>(A)</sup> الجود المحسن، والأمور الطبيعية سبب عمارة العالم لأن فعلها العدل المحسن، والأمور الشيطانية سبب ما يعرض من خراب بعض أجزاء العالم، لأن فعلها الجور المحسن<sup>(1)</sup>.

### معنى الحركة والسكنون في عالم الطبيعة وعالم الإله

المتوجه نحو الكمال الأقصى يرى بعين عقله التام الذي يجذبه إلى ذاته جذب المعشوق لعاشه فهו يتحرك بحركته الشوقية نحوه، فإن كل متحرك من النقص إلى الكمال، فهو يتحرك حركة شوقية عشقية نحو معشوقه الأول. فهو يامعنه في الارتفاع إليه يقرب منه قرباً ما. وهذا القرب يتزايد بحسب سعيه في كل حال. وقد سمى الحكماء عالم الطبيعة عالم الآلام، لأنه عالم الحركة وسموا عالم العقل عالم اللذات، لأنه عالم السكون. فكما أن الحركات آلام، كذلك السكنات لذات وهي المطلوبة بالحركات لأن كل متحرك إنما يتحرك ليسكُن. والأجرام السماوية، وإن كانت متحركة، فهي ساكنة لدوامها واتصالها وامتناع التغيير عليها.

الحركة في الأمور الطبيعية أشرف من السكون، بل هي وجود

(A) فعله.

(1) عرض المؤلف للعدل والجور عرضاً أوفى في كتابه «تهذيب الأخلاق»، ص ١٣٢ - ١٥٩، ط القاهرة ١٣٢٩ هـ. وفي جوابه لسؤال أبي حيان التوحيدي عن «ماهية العدل». وجاء هذا الجواب في مقالة قد أعددناها للطبع.

والسكون عدم، والحركة في الإلهية عدم والسكون وجود<sup>(١)</sup>.

الإلهية هي السكون الممحض وكل سكون في عالم العقل وفي عالم الطبيعة، فإنه إلهي<sup>(A)</sup> ما، كما أن الحركة في أي العالمين كانت، فهي عبودية. وكذلك تظهر الربوبية بالسكون وتظهر العبودية بالحركة. الألحان أصوات كسبت المناسبات الشويفية التي هي نظام العالم والسياسة الإلهية السارية في الموجودات الروحانية والطبيعية. وهذه الصور الشريفة، أعني النسب التي هي النظام الإلهي والسياسة الربانية التي هي فِيْض بالخلق، سبحانه، على الخلق، هي الغاية الفُصُوصى المطلوبة وهو معشوق الكل ومُشوقه الذي تطلب سائر الموجودات.

### الموجودات ثلاثة

والموجودات بالقياس إليها على ثلاثة أضرب: منها ما أعطتها من أول مرة وهي التي أبدعت كاملة ولم تكن قط بالقوة وهي العقول الفعالة والأجرام السماوية، ومنها ما لم يعط ذلك في أول أمرها ولا يرجى لها الوصول إليها والتصور بها، إذ لم تعط القوة على ذلك كالمعدنات<sup>(١٣)</sup> والنباتية والحيوانات الهمجية والآثار العلوية، ومنها ما أعطي القوة على ذلك، وهي الجوادر الأنسيّة وهي النفس الناطقة وإنما صار لجوهر الأنسي إنساناً بها.

### اشتياق النفس إلى الاتحاد

والعاشق من الناس في التحقيق، والمشتاق إلى الاتحاد بذلك النظام الإلهي والسياسة الربانية إنما هو هي وأنما أُريد بالجسد واليدين لها لأن

---

(١) راجع الأخلاق، لارسطو، ١١٥٤ ب، ٣٥.

(A) الهيئة.

هذه القوة منها تقوى وتوسطها بقوى إلى أن تبلغ إلى حد من القوة تستغني عن الجسد واليدين، وهي في الأمر شديدة. إلا أنها إذا كانت على الهمة تعد حركتها، وإن كانت آلاماً، لذات في الحقيقة، لنظرها إلى معشوقها التي تتحرك إليه وتطلب؛ لأن الحال التي تتحرك نحوها أجل من أن لا تحمل فيها كل مشقة. وذلك سكونها الذي هو الالتاذ الحقيقي الذي يحصل لها عند الاتحاد بمعشوقها ومُشوقها الذي هو اللذة المحسنة.

### أثر الألحان على النفس

وربما كانت النفس من بعض الناس لطيفة عالية الهمة، وإن كانت الأمور الطبيعية غالبة عليها. فتقتطعها تلك الصور الشريفة التي ترد عليها من الألحان والإيقاعات فتقتطعها عن الأمور الطبيعية بالكلية حتى ربما فاضت نفسه وخرج روحه ومات، - وقد رأينا وسمعنا خلقاً ماتوا في حال السماع -، وربما كان غشاً عليه والغشي هو استيلاء الصور الإلهية السارية في اللحن إلى النفس عليها وأخذها لها عن الأمور الطبيعية ما دام السماع متصلةً حتى إذا انقطعت المادة زالت المغالبة من الصور الإلهية والصور النفسية<sup>(١)</sup>.

وربما قويت النفس واستغنت عن الأمور الطبيعية وعرفت عيوبها ونقصها، فألقت بصرها نحو العقل الفعال، ثم اتحدت به و(A) أيدها حينئذ

(١) لقد أطلع مسكوريه على كتاب «تيماؤس» (Timec) لأفلاطون، إذ أورد قطعة منه في الفوز الأصفر، ص ٥٠. وفي هذه النبذة نستبين ما جاء في هذا الكتاب في ما يتعلق بالسمع والبصر، ٤٧a-e وكذلك «فيليپ» (Philebe) a ٥١ في إحداث اللذة بالموسيقى.

(٨) سقط الروا في هذا المكان، وأضيف بعده «ث». .

العقل الفعال، وجذب بصيرتها، قربها من تلك الصور الإلهية التي كانت عشائقها وأشواقها، فاتجهت بها من غير توسط لحميّ ولا صوت ولا نغم، وسكنت السكون التام والتذلل اللذة التامة، إذ قد أدركت غاية مطلوبها، فتصير عند ذلك مشوقة معشوقه بعد أن كانت شائقة عاشقة، وصارت تحبّب بتحرك الأشياء إليها وهي ساكنة بعد أن كانت تتحرك إلى الأشياء، وتحرك كل شيء بعد أن كانت متحركة من كل شيء. فيما ظنك بتلك اللذة إذا قايستها بهذه اللذة السماوية التي هي إحدى لذاتها الدنيا، مهما يقاربها من الآلام بالحركة الدائمة.

وهذه الغاية هي الثواب الموعود والمقام الم محمود في دار الخلود التي دعا إليها الأنبياء ودلّ عليها الحكماء. ولأجل نظر الخالق - سبحانه - لخلقه واجتذابهم (٣٢) إلى عنده، فلطف في إذاقتنا بالسماع شيئاً يسيراً من حلاوة الثواب وجزءاً حقيقةً من لذات دار المعاش حتى يقارنه السعيد باللذات الطبيعية من مأكل ومشروب ومنكوح وملبوس ومشموم، إذ ليس في الطبيعتين لذة غيرها، وإن كانت، فهي رؤساؤها والمتخّير عند أهلها.

ونعلم أن لذة السمع تفوت جميعها مع خلوصها من شوائب الآلام التي تتقدم رؤساء اللذات الطبيعية الخمسة، أو تصبحها أو تتعقبها. ونعمل أن لذة السمع، مع هذه الخصوصية، لا قدر لها أيضاً بالقياس إلى تلك اللذات التي تناول النفس بالمقعد الصدق، عن الملك المقتدر. فيدعوها<sup>(A)</sup> ذلك إلى بعض هذه العلاقات وإلى الانقطاع عن الأمور

---

(A) فيدعوه.

الطبيعية وإلى النظر إليها بغير المقت والبغضه وإلى الإمعان نحو التمام والغاية .

وقد نبه فيلسوف الإسلام عليها بقوله لعمار بن ياسر<sup>(١)</sup> ، وقد تنفس الصعداء : «يا عمار على ماذا تنفسك؟ أعلى الآخرة فيتعلق بها يدك نفسك عليها فقد أمكنتك منها؟ أم على الدنيا؟ فوالله ما تستحق أن تنفس عليها لأن لذاتها في خمسة : مأكول ومشروب ومنكوح وملبوس ومشموم؛ فأفضل المأكول العسل وهو في ذبابة، وأفضل المشروب الماء وهو أهون موجود، وأفضل الملبوس الديباج وهو لعب دودة، وأفضل المشموم المسك وهو دم فارة وأفضل المنكوح فمبال في مبال . ولم نذكر المبصرات والسمواعات لأنها من لذات الآخرة وذوقنا منها، ليكون طلبنا لها على بصيرة ومعرفة» .

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآلـهـ.

---

(١) هو عمار بن ياسر بن ماللك المذحجي، من أشياع علي بن أبي طالب (الملقب هنا بفيلسوف الإسلام). كان من المهاجرين والمحاربين في جميع ما وقع من مقاتلات بعد الهجرة إلى أن قتل في وقعة صفين سنة ٣٧ هـ / ٦٥٧ م؛ راجع دائرة المعارف الإسلامية، ط٢، ص ٤٦١.

## في النفس والعقل

وهي جواب رسائل سأله عنهم وحـلـ شـكـوكـ أـدـرـكـهاـ فيـ الجـوـهـرـ البـسيـطـ  
العائم بنفسـهـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - قال السائل: «إذا كان لا كلي يعلم بالعقل ولا جزئي يعلم بالحس إلا ومع كل واحد منهما صاحبه في أن يثق لشهادة أحدهما بشهادة الآخر، وكان من عدم حاسة عدم الفكر الصحيح في كلياتها كعدمه ذلك في جزئياتها (فأمن أين لنا أن نثق بآيات أمر ليس بوحد من هذين إذ هو أحدهما وليس له شهادة الآخر من طريقه الذي به يصل إليه)».

ويحكى عن روفس<sup>(A)</sup> الطبيب أنه قال: «ليس أحد يمنع في الفكر في علم ما إلا وينتهي به ذلك إلى ماليخوليا»، فيما يؤمننا، إذا اعتقدنا أو هاماً ليس لها جزئيات مشاهدة بالحس أن تكون بهذه الصفة؟ وإذا كان الحس يكذب ويغلط أحياناً كثيرة، وكان التخييل في ذلك على أضعاف ما عليه

---

(A) درس، راجع عن هذا الطبيب التعليق ٣٠ في التصدير.

الحس من الغلط والكذب في المني والوسوسة وحديث الناس وأجناس الخوف والأمني والعلل العارضة وكان العقل أنما يأخذ ما يأخذ، إن كان على جهة التذكير أو على جهة الانقاد عن أحد هذين، كيف نأمن فيما نعتقد في هذه الجواهر التي تعتقد أنها روحانية إذا لم تدرك لها جزئيات؟».

قال الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد رحمه الله :

### وجود العقل مقدم للحس بالذات

(١٦) إن السائل بنى جميع كلامه وسؤالاته على أن العقل لا يدرك غير كليات الأمور التي يأخذها من جزئيات الحواس كأنه جعل العقل تابعاً للحس. وهذا غير مسلم، لأن الحس بالحقيقة هو التابع للعقل، وإن كان وجوده فيينا مقدماً بالزمان، أعني أن الحس معنا منذ مبدأ كوننا، فاما العقل فيظهر فينا أثره مؤخراً<sup>(A)</sup>، ولكن وجوده مقدم للحس بالذات، وترك قضية هي العمدة في جوابه وبها انحلال شكوكه. ولو لحظها في عرض كلامه لاكتفيت بإيراد نص كلامه على التقديم والتأخير من غير حاجة إلى كثير زيادة ونقصان. وأنا الآن ذاكرها وهي أنه ليس جميع أفعال العقل وأثاره عندنا، هو ما يلتقطه الحس من الجزئيات فيسيطرها العقل ويوحدها<sup>(B)</sup> من الكثرة، أعني كليات الأمور، بل له فعل آخر خاص به، ليس بمحظوظ من الحس وذلك أن له الأوائل التي بها يحكم على الحس وغيره، ليست بمحظوظة من شيء غير العقل نفسه

---

(A) مؤخرة.

(B) يوحده.

لأنها لو كانت مأخوذة من شيء آخر لم تكون أوائل وقد قلنا إنها أوائل .  
مثال ذلك أن العقل إذا جزم الحكم بأنه ليس بين طرفين التقييد واسطة ،  
أعني أنه ليس من السلب والإيجاب شيء آخر هو حكم أولي لم يأخذه من  
شيء البتة ، ولذلك لا يسأل عنه بلم وكيف ولا يطلب للأوائل على ولا  
سبب ، لأنه لو كان ذلك فيها لم تكن أوائل . فكذلك إذا علم العقل أن  
الحس قد صدق أو كذب ليس يأخذ هذا العلم من الحس .

### العقل يدرك المعقولات فضلاً عن المحسوسات

ثم أقول إن الكل والجزء من باب الإضافة . وذلك أن الكل إنما هو  
كل لأجزاء والأجزاء إنما هي أجزاء لكلها ولا يجوز أن تلحظ الإضافة  
إلا من ذاتين أو ذات واحدة في حالين . فإن تركت الإضافة ولم تلحظ  
بتة ، حصل ذات ليس له جزء ولا كل والذي يلاحظ هذا الذات منفرداً  
حالياً عن الإضافة والأعراض ليس بحس ولا عقل هيولاني .

ولعمري ، أن الحس ، نظره في كلياتها ، إلا للعقل خاص نظر آخر ،  
ليس من باب الإضافة ولا من مبادئ المحسوسات وليس ينبغي أن نغفله  
ولا ننساه ، فأنا متى فعلنا ذلك ، حصلنا على بعض المعقولات أعني  
كليات الأمور المأخوذة من الحواس بالتقاطها من الجزيئات ، وفاثتنا  
المعقولات الشريفة التي هي بسائط الأشياء وذواتها التي ليست  
بمحسوسة ولا بـ مـاـخـوـذـةـ<sup>(A)</sup>ـ منـ الـحـواـسـ عـلـىـ ماـ بـيـنـهـ أـرـسـطـوـ وـمـفـسـرـوـ  
كتبه . وسأذكر ما يحضر حفظي في هذا الوقت إلى أن أتمكن من إيراد  
نصوص (٦ب) الأقوایل عنه بتمكني من الكتب إن شاء الله .

---

(A) والمأخوذة .

## رأي أرسطو ومفسريه في العقل والنفس

فأقول: إن أرسطو يقول: إن النفس الناطقة أو العقل الهيولاني فإنهما واحد، ولمشاحة في الأسماء لها في ظن أن أحدهما من جهة الحواس والآخر من جهة العقل. فإذا نظرت إلى الأشياء المحسوسة لحقها شبيه بالانعكاس، وإذا نظرت في الأمور التي فحصها من جهة العقل، بلا توسط الحس، كانت مستقيمة النظر. وهذه الألفاظ وإن لم تكن نفس ألفاظ الرجل، فإنها مؤدية عن معناه لا سيما فيما فسره ثامسطيوس من كلامه ولخصه في كتابه النفس، فإنه عبر في هذا المعنى عبارة فصيحة على مذهبة، في الكلام على هذه المعاني اللطيفة<sup>(١)</sup>.

العقل مستغن عن غير ذاته في إدراكه الأمور

وتبيان من كلام الحكماء في هذا الباب، أن للعقل فعلاً خاصاً به، يعني جهة من النظر ليست من مبادئ الحواس. وعلى هذه الجهة، يدرك العقل كليات المحسوسات لم تعلم (الحواس) أنه قد أدركها وعقلها. فأما إدراكه لها، فللمتشك أن يقول: أنه أنما أخذ تلك الكليات منها، وأما علمه، فإنه قد علمها وأدركها فلم يعلمه من الحس ولا من شيء آخر؛ ولو كان كذلك، لكان يدرك كل علم بعلم وهذا هو إلى ما لا نهاية له، فهو محال. فالعقل يعلم هذه الأشياء ويعلم أنه علمها وهذا العلم الثاني يعني الذي به علم أنه قد علم، هو ذات العقل وليس يحتاج إلى غير ذاته في إدراكه أنه قد أدركه. ولذلك يقال إن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد لا غيرة فيه.

---

(١) راجع كتاب النفس لأرسطو، طبعة عبدالرحمن بدوي، ٤٦٩ بـ ١٥. وقد أورد مسكوريه هذه التتبعة بعينها في الفوز الأصفر، ص ٣٦.

العقل الفعال يخرج إلى الفعل الصور الهيولانية التي في النفس الناطقة

وأما الأشياء المحسوسة، فإنها هيولانية والهاس منها غير المحسوس لأنه لو كان هذا ذاك لم يكن محسوساً. وذلك أن الهاس لا يحس ذاته ولا هو موافق له كل الموافقة والمحسوس أيضاً لا يحس ذاته. فاما العقل أنه يعقل ذاته ويعقل غيره بأن يتزع صورته الهيولانية ويبسطها حتى تصير معقوله. فإذا صارت كذلك، فهي العقل والعاقل والمعقول. فإنما تحصل المعقولات في النفس الناطقة لأنها بالقوة عاقلة أعني أن الصور العقلية لها بالقوة، فإذا صارت فيها بالفعل اتحدت بالعقل فصارت هي هو. ولذلك سميت عقلاً هيولانياً.

ومما يبين هذا المعنى، أن كل شيء هو بالقوة فإنه ليس يخرج إلى الفعل، إلا بشيء آخر هو موجود بالفعل، لأنه لو كان يخرج بذاته لكان أبداً بالفعل ولم يكن بالقوة لأن ذاته قد كان له وهو بالقوة وإذا كان ذاته سبب خروجه إلى الفعل وذاته لم ينزل بالقوة، وجب أن يكون أيضاً لم ينزل بالفعل، فهو إذا أبداً بالقوة وأبداً بالفعل (٧أ) وهذا محال، فإذا نزل يخرج ما في القوة إلى الفعل غيره، ويجب على هذا، أن يكون ذلك المخرج له إلى الفعل موجوداً بالفعل (A) لأنه لو كان بالقوة، لكان سبيلاً في حاجته إلى ما يخرجه إلى الفعل.

فإذن النفس هي عاقلة بالقوة وإنما يخرجها إلى الفعل العقل الذي هو بالفعل وهذا العقل الذي هو بالفعل ليس يعقل معقوله على جهة الخروج إلى الفعل ولا سبيلاً في علومه هذه السبيل، بل الأشياء له أولية ليس لها

---

(A) تصحيح الناسخ، وفي السطر: بالعقل.

سبب ولا مبدأ من غير ذات العقل، بل تلك الأوائل هي العقل هي المعقول. وخارج هذا العقل شيء آخر هو سبب له. فغمض الكلام فيه، بل أظن أن من جميع هذا المأخذ الذي سمح الكلام فيه مما بدأت به، غموضاً، وسأعدل عنه إلى بيان آخر إن شاء الله تعالى ذو<sup>(A)</sup> الحول والقدرة.

### المحسوسات لا تفيد علم إلا بتأييد العقل

أقول: إن الحواس، متى لم يحضرها العقل عند التصفح للأجزاء ولم يشهد لها<sup>(B)</sup> بالصحة أو الفساد، غير مفيدة شيئاً ولا يتفع بها. وذلك أنها تخطئ في محسوساتها ضرورة الخطأ ويرد عليها العقل ذلك ولا يقبل إذا غاب عنها الفكر أو ذهل عنها العقل، وهذا شيء ظاهر من عند من يستعمل فكره بهمهم يستعرفه، فإنه لا يبصر ولا يسمع كثيرات المبصرات والمسموعات مع حضوره ومع ارتفاع الموضع من الحاس والمحسوس.

### أخطاء الحواس

فاما وجود الخطأ من الحواس، فكثيرة جداً. من ذلك خطأ العين في الشيء المبصر من قريب ومن بعيد. أما<sup>(C)</sup> خطاؤها من بعيد فبرؤيتها الشمس صغيرة، مقدارها عرض قدم وهي مثل الأرض كلها مائة ونinetين وستين مرة.

فيشهد بذلك العقل فيقبل منه، ويشهد بذلك الحس فلا يقبل منه.

(A) ذي.

(B) تشهد له.

(C) أ - سقط في الأصل.

وأما أخطاؤها من القرب، فبمترلة ما نرى ضوء الشمس إذا وقع علينا من ثقب مربعة صغار كحلل الباري<sup>(A)</sup> التي يستظل بها: فأنا نرى الضوء الواقع منها مستديراً وإنما يصل من ثقب مربعة مستطيلة ونعلم أنه ليس كما نراه. وتختلط العين في حركة القمر والسحب والسفينة والشاطئ وتختلط في الأشياء المسطرة والمتساوية كالأساطين والنخل والشجر وتختلط في النقطة إذا كانت على شيء يتحرك على الاستدارة حتى تراها كالحلقة وكالطوق، وتختلط في الأشياء المبصرة في الماء فترى بعض الأشياء أكبر من مقداره وبعض الأشياء مكسورة وهي صحيحة وبعضها معوجة وهي مستقيمة (ب) وبعضها منكوبة وهي متضبة. وبالجملة، فهي ترى الأشياء كلها بقدر الزاوية التي هي رأس مخروط، قاعدته الشيء المبصر (بدسو؟) رأسه المخروط المستدق الذي عند البصر، وهي الزاوية. فإن كانت هذه الزاوية كبيرة، كان المبصر كبيراً، وإن كانت صغيرة<sup>(B)</sup>، كان صغيراً. ويختلف المبصر بحسب اختلافها<sup>(C)</sup>. وهذا استخراج العقل لأن هذا المخروط ليس بمحسوس والعقل هو شبيه بوساطة المادة. وهذه حال جميع الحواس في الأغالطي التي تعرض لها وتحكم بها حتى يردها العقل ويستخرج سببها. وذلك أن الذوق تختلف أحواله حتى يجد الإنسان الماء في بعض الأحوال حلواً وفي بعضها كريهاً ومالحاً ومرةً، وكما يجد صاحب الصفراء العسل مرأ وصاحب البلغم بالضد. وكذلك حال السمع في الصدى<sup>(D)</sup> الذي يسمعه

(A) مكذا في الأصل وفي تهذيب الأخلاق، يقول «كحلل الأهواز»، ص ٩.

(B) كل صغيراً.

(C) اختلافه.

(D) الصدا.

من الجبل أو لمواضع المستديرة الصقلية وفي طنيان الأشياء المختلفة. وعلى هذا يكون حال الشم: فإن الذي يألف الأشياء المنتنة لا يحس بالنتن والمنتقل من رائحة إلى رائحة لا يجد حقيقة الثانية وريما التبس عليه الحال حتى لا يدرى ما الذي يحكم فيه.

وكذلك الأمر في اللمس لمن يألف الأشياء الخشنة إذا لمس لينا وكذلك حال اليد التي تكون حارة إذا لمست ما هو دونها في الحرارة وجدته بارداً. فأما من تكون يده باردة فإنه يجد ذلك بعينه حاراً. والمعتدل من جميع الأشياء لا يدركه الحس وإنما يحكم به العقل وهو الذي يستخرج العلل في الجميع، وإليه نرتقي الحواس بالمحسوسات حتى يحكم فيها ويرد البعض ويقبل البعض؛ إذ، ليس الحكم على الحواس بالصحة أو الفساد والناظر في جميعها في أسبابها وفي عللها غيره<sup>(A)</sup> وهو أشرف لا محالة، منها لأن الحكم في الشيء والمزيف له أو المصحح أفضل منه والأفضل لا يكون تابعاً أي لا يكون قوامه بما هو دونه بل الأولى أن يكون قوام ما هو دونه به<sup>(1)</sup>.

فأما قوله: «إن كل من عدم حاسة عدم الفكر الصحيح في كلياتها لعدمه ذلك في جزئياتها»، فهو صحيح مقبول.

وأما قوله: «من أين نتى بآثاث أمر ليس بوحد من هذين؟» فإنه حكم على إن من جهل باب الإضافة جهل كل شيء. وليس الأمر كذلك، بل ينبغي أن نقول: أن من جهل النصف فقد جهل لضعف، إلا أنه لا يجهل

---

(A) غيرها.

(1) عرض مسكونيه هذه الآراء في المقالة الثانية من الفوز الأصغر وفي الفصول الأولى من تهذيب الأخلاق، غير أن غرضه يختلف باختلاف الكتب.

طبيعة العدد الذي عرض فيه الضعف والنصف وجميع الإضافات، أعني  
الثلث والرابع وما يتلوهما إذا لم يلحظ<sup>(A)</sup> منه الضعف والنصف.

لا ينتهي الفكر القوي إلى الماليخوليا... .

فاما قول روفس<sup>(B)</sup> الطبيب: «أنه ليس يمنع أحد في الفكر (٨٠) في علم ما إلا وينتهي به ذلك إلى ماليخوليا» فإذا ظن أن هذا الاسم في تلك اللغة التي تخصص بها، ليس بمطلق على المرض وحده بل هو اسم لكل فكر، وإلا لزم بحسب قول روفس أن الآراء الصحيحة التي تصدر عن الأفكار الطويلة الزمان تكون مرضًا عظيمًا. ونحن نعلم أن الفكر الذي يمنع فيه صاحب الهندسة حتى يستخرج به أمراً نافعاً في العالم من نحو استخراج ماء إلى وجه الأرض، أو رفع طريق أو تحريك شيء، يقبل (إليه) بقوة ضعيفة يسيرة، والفكر الذي يمنع فيه مدبر الجيش وسائس المدينة حتى تتم له عمارة، أو غلبة عدو مفسد، ليس بمرض. وكيف يكون مرضًا، والإنسان إنما يطلب الصحة من جسده وتدبّره لبدنه، ليتم له بها الفكر الصحيح الذي يؤديه إلى كل خير مطلوب من دنيا وآخرة.

بل فضل الإنسان بقوة ذكراه

وهل بين الإنسان وبين البهيمة فرق إلا بقوة الفكر والتميز؟ فإن هذه القوة هي التي تفضله على غيره وبها يهجم على جميع الخيرات ويحذر من جميع الشرور بل بها يفرق بين الخير والشر في الأمور ويميز الحسن

---

(A) تصحيح على هامش النسخة وفي السطر «يحفظ».

(B) روفس.

من القبيح في الأعمال<sup>(A)</sup> والصدق من الكذب في الأقوایل والحق من الباطل في الاعتقادات.

على أن الطيب من حيث هو طيب، ليس له نظر في غير الاعتدال<sup>(B)</sup> الخاص بجسد جسد ليحفظه إذا كان موجوداً ويرده إذا كان مفقوداً. وإذا كان خاصة نظره في هذا الباب، فله أن يسمى بحسب صناعته كل ما كان خارجاً عنه<sup>(C)</sup> بالمرض. كما أن النجار له أن يستعمل الحديدية التي يستعملها الصائغ معوجة، وذلك الإعوجاج الذي هو عند النجار، كذلك هو الاستقامة بحسب صناعة الصائغ وكل واحد منهمما، إذا لحظ صاحبه من جهة صناعته التي تخصه سماها<sup>(D)</sup> فاسدة.

### الإمعان في التوهم هو المتنج للماليخوليما

ونقول أيضاً على سبيل المعارضة لهذا المتشكك: هل إمعان روفس في الفكر وبلغه من الطب ذلك المبلغ، وهو الذي صيره فاضلاً في صناعته، ماليخوليما؟ وفكرة في قوله هذا الذي حكيمه عنه هو، على حكمه أيضاً، ماليخوليما؟ فكيف يجب أن تحكم عليه وما الذي نقول فيه إلا أنا ترك نصرة كلام هذا الرجل الفاضل بتخريج وجه لكلامه صحيح، وهو أن روفس<sup>(E)</sup> أومأ إلى العلوم الوهمية والأوهام بأسرها: إذا أمعنت في الحركة انتهت إلى الماليخوليما على هذه الجهة، والوهم تابع للحسن

(A) ثرق السطر: الأفعال.

(B) إلى.

(C) عنها.

(D) ليسميها (Variante en surcharge).

(E) هنا ضبط الاسم ضبطاً صحيحاً.

وإذا أخذ صورة طبيعية فإنما يجعلها عن طبيعة لم ترکب منها تركبات لا نهاية لها وليس لها واحدة منها وجود طبيعي بوجه من الوجوه.

ومثال ذلك أن الوهم يأخذ (ب) صورة الجسم أعني الأبعاد الثلاثة، فيأخذها في غير جسم ثم يتوهّمها موجودة من خارج الوهم، معتقداً (A) من ذلك الخلاء وأنه مسكون حول العالم موجود لا محالة. ثم (ت) تشكّل في وهمه أيضاً أنواع الأشكال التي ليس لها وجود ويسأل (B) عنها سؤال ما هو موجود، أعني أنه يتصور شخصاً خارج العالم جالساً على سطح الكرة الفضائية ثم يسأل كيف يكون حال هذا الوهم المحال سؤال من ظنه موجوداً.

وكذلك حاله في الأوهام التي تجري هذا المجرى. وكلما أمعن في هذا الضرب كان أبعد من الأمر الموجود. وهذه حال الوهم والعلوم الوهمية وتبعها التخيّلات الباطلة والوساوس المكرورة وربما ترقى إلى الحالات من الأماني واستشعار مخاوف ومهالك لا حقائق لها: وهذه هي صورة الماليخوليا.

### الفرق بين العقل والوهم

فاما الفكر في هذا العارض كيف عرض واستخرج عللاته وأسبابه والوقوف على حقائقها ومعالجتها بما يزيده ويصلحه، فليس يسمى ذلك أحذنا ماليخوليا. اللهم إلا أن تلك اللغة تستعمل هذه اللفظة على معنى المرض فتكون الماليخوليا والفكر يعبران على معنى واحد. وبالجملة

---

(A) متقد.

(B) يسل.

ليس العقل من الوهم في شيء لأن الوهم، كما قلنا، تابع للحس. فاما العقل فهو حاكم عليه وأول له في الوجود، وإن كان يظهر أثره في الإنسان بعده. والدليل على أن الوهم تابع للحس أنه ليس يمكننا أن نتوهם شيئاً لم نحسه أو نحس شبهه. ومتى التمسنا من الوهم ذلك لم يساعدنا عليه بتة وأنما يساعدنا على التركيبات من الأشياء التي أخذها من الحس، أعني أنه يركب جناح طائر على جمل، مثلاً، فاما أن يمكنه أن يلحظ شيئاً لم يحس له مثلاً، فلا.

وليس كذلك العقل، فإنه إنما يعقل الأشياء التي يحسها ويرد من أحکام الحس شيئاً كثيراً. والفرق بين الوهم والعقل، يجب أن يؤخذ من مظانه، فإن اشتغالنا به يخرجنا عن سمت هذه المسألة إلى تحرير القول في قوى الحواس وترقيتها إلى قوة واحدة تسمى الحس المشترك<sup>(A)</sup>. وكيفية ذلك والكلام فيه يتسع وهو مبين في كتبه المؤلفة فيه<sup>(1)</sup>.

فاما قوله: «إن العقل يأخذ ما يأخذ على جهة التذكير أو على جهة الانقاد» فهو يأخذ غير المأخذ الذي بدأ به في صدر الكلام. وذلك الكلام هو الذي يحكى عن أفلاطون وأرسطو. ويظن أن بينهما فيه خلافاً، وأن أفلاطون يقول: إن العقل إنما يتذكر بمعقولاته ما كان له قبل تدبيره للهيوانيات وإنما عرض له النسيان لوقوعه في الهيولي لا أنه يستفيد شيئاً لم يكن له.

---

(A) الحاس.

(1) لعله يشير إلى كتاب النفس، ٤٦٧ ب، ١٠، إلى ١٤٦٩، ٥ حيث يبحث أرسطو عن الفرق بين العقل والوهم؛ وإلى الفصلين من المقالة الثالثة، حيث يعرض «الحس المشترك».

## اختلاف الحكيمين في وجهة نظريهما

ويظن بأرسطو أنه يقول: بل إنما ينقدح له ذلك من هنا. وليس (١٩) الأمر على ما يظنه كثير من الناس من أن هنا خلافاً بين هذين الحكيمين ولكن إنما اختلف نظراهما كما يختلف نظر الإنسان إلى فوق وإلى أسفل. فإن المترقي والمتحدر بينهما مسافة بعينها ليست فوق ولا أسفل. ولما كان أرسطو إنما يعلمنا الحكمة بالترقي فيها من الأشياء الطبيعية وأفلاطون كان من عادته أن يتحدر فيها من الأمور الإلهية، اختلف نظراهما كما اختلف تعليماهما والمعانى متتفقة. ولو لا أنى تصممت أن أعدل إلى بيان أوضاع مما بدأت به في صدر هذه الرسالة، لأوجبت على نفسي كشف هذا الموضوع لاتصاله ببيان المسألة<sup>(١)</sup>.

## في ماهية العقل

ولكني أقول بحسب ما تصممته إن الأمور التي سأله عنها السائل وقال: «كيف نعتقد في هذه الجواهر التي نعتقد أنها روحانية، إذا لم ندرك لها جزئيات»، ليس لها جزئيات ولا كليات إلا بعد أن تلحظ معه الأجسام. فاما الشيء البسيط فلا جزء له ولا كل، وإنما ثبت آنيته<sup>(A)</sup> بما يظهر من

(١) لا يخفى ما لهذه الفقرة من دلالة على أثر «أثيولوجياً أرسطو» في الفلسفة، وأنما يرجع الحظ العجيب الذي كان لهذا الكتاب عند العرب، لكنه حلقة اتصال بين «المعلم الأول» و«أفلاطون الإلهي»، أي مفكرين لم يختلفا في نظريهما إلى الأشياء فحسب، بل في مقصوديهما أيضاً، إذا ردا إلى حقيقة أمرهما.

- أما اللقطتان «الترقي» و«التحدّر»، فتعبران عن محور الفلسفة الأفلوطينية التي تصور النفس في هبوطها إلى العالم السفلي وفي صعودها إلى العالم العلوي.

(A) بحسب تشكيل عبد الرحمن بدوي، كتاب النفس لأرسطو، ص ٦٥، تعليق.

أثره<sup>(A)</sup> لا من حيث يشاهد بالحس له جزء ثم تثبت آنية كل . وقد يطلق فيها ذلك على سبيل اشتراك الاسم لأجل الضرورة العارضة في ضيق الألفاظ بإضافتها إلى المعاني ، لأنما مضطرون إلى أن نعبر بالعبارات المألوفة المأخوذة من الحواس عن المعاني الغريبة المعقوله ولا سبيل لنا في الإشارة إليها إلا هذه الألفاظ ، كما نطلق على العرض بأنه يتحرك بحركة الجسم الذي يحل فيه وينقسم بأقسامه وليس العرض في نفسه إذا لم نلحظه مع الجسم ، بمحرك ولا ينقسم . وكذلك الجوهر الذي ليس بجسم ليس بمنقسم لأن الانقسام أئما يكون في الأعظام ، والأعظام تكون للأجسام وما ليس بجسم فليس بذي عظم فهو إن غير منقسم . فإن أطلقنا عليه ذلك في وقت ، فبحسب استعارة اللفظ واشتراك الاسم . فنحن وإن قلنا في وقت إن النفس الجزئية من حالها كيت وكيت ، أو أن النفس الكلية ، صورتها كيت وكيت ، فلسنا نذهب فيه إلى الانقسام الذي يفهم من الأجسام بل نريد به أن الأشخاص المتكررة بعرض ننكرها إلى أن يكثر تدبر النفس لها ، فنسمى وجود التدابير تحرياً وإن لم يكن بالحقيقة كذلك ليفهم من ذلك إشارتنا . ومثال ذلك أن الإنسانية في الناس ، وإن اختلفت بالمواد والأمزجة ، فهي بالحقيقة واحدة من جهة تصورها . كما أن الطابع ، وإن اختلف بالطين والشمع والرصاص والفضة لأجل اختلاف المواد ، فإنه في نفسه واحد ، فكذلك نقول إن القوة المصورة للإنسانية واحدة وإن اختلف الأمر (ب) بالمواد . ثم يصير تدبير تلك القوة لكل مادة بحسب هيولها منها ، كالإنسان الذي يبني من طين ويعمل بركة للماء ويبني سفينه من خشب فيعمل من كل مادة ما تقبله وتم به الغرض المقصود .

(A) فعله: شطب النسخ.

ثم يتحرك في كل واحد من هذه حركة ملائمة له، فإنه في البيت يمشي برجليه لأن هذه الحركة ملائمة فيه. فاما في السفينة فيتحرك بيديه باستعمال المقادف لأن هذه الحركة ملائمة فيها. فاما في الماء فيتحرك بيديه ورجليه لأن السباحة هي الملائمة فيها.

وهذا المثال وإن لم يكن مطابقاً كل المطابقة، فهو مشير إلى المراد من المعنى وأرجو أن يكون كافياً. فلا بأس بإيراد مثال آخر حتى ينكشف هذا المعنى اللطيف به فأقول:

إنك إن تصورت شخصاً تقابله مرايا مختلفة الجوادر والأشكال في الاستدارة والتقبيل والتقرير وضرورب الأشكال، أليس كل واحد منها تقبل صورة مخالفة للصورة الأخرى في الكبر والصغر والشكل واللون والقد وال الهيئة؟ ألا نرى أن الأشكال تختلف لأجل القابلات والشخص واحد؟

وهذه الأمثلة وأشباهها ينبغي أن يفهم منها الإشارة إلى الممثل ولا يعتقد فيها أنها هي أو مثلها. وذلك أن هذه الأمثلة هي مضروبة من أجسام طبيعية وليس موافقة في الحكاية لتلك الجوادر التي ليست بأجسام. وإذا أخذ المثال على أنه تشبيه بالممثل عرض في المثالات مناقضات لا تلزم الممثل لبعده منه<sup>(١)</sup>.

٢ - ثم قال السائل: «وإذا كان نهاية ما هو إلية تركيب العالم في النبات والحيوان والإنسان والنفس والعقل وكانت الحياة ممتنعة أن توجد

(١) كثيراً ما يرد مسكويه هذا التنبؤ على تعلق الألفاظ البشرية بالألام اللحمية (الفوز الأصغر، ص ٣١)، وفي الصفحة ١١١، من هذه الرسالة يستدل المؤلف بآية قرآنية على أن المفكرة، كالإله، لا يستغني عن ضرب الأمثال لتقرير حقائق الأمور من أذهان الناس. غير أننا نعرف ما لأفلاطون من تأثير في هذه الطريقة لعرض الآراء الفلسفية.

إلا مع حرارة القلب وممتنعة أن تعدم مع حرارته حتى إذا قطع قلب حيوان عظيم كالثور، دام نبضه ما دامت الحرارة فيه، فإذا برد تعطل النبض، فإن جعل بعد قطعه على رماد وفي هواء حار حتى تطول مدة بقاء<sup>(A)</sup> الحرارة فيه، دام نبضه تلك المدة الطويلة، وتبين بهذا (أنه) إنما يفعل هذا للحرارة فقط لا لموضعه في البدن<sup>(B)</sup> واتصاله بما يتصل به، وكان عظم أفعال العالم لكيّر من تولد الرطوبة بين الحر والبرد بالإغرار وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف ويولد ما يتولد من الأركان كالمعادن والنبات والحيوان والإنسان والآثار العارضة في العلو كالسحاب وغيره وجميع إعجاب المهنة للناس، إنما ذلك بالحرارة وعنها في شمس أو نار، لم<sup>(C)</sup> لا نقطع أن النفس هي الحرارة لإدراكتنا الجزئي منها فيما وفي غيرنا بالحس والكلبي في الأنوار العالية (١٠) والنار، فنكرون على يقين بشهادة الكلبي للجزئي والجزئي للكلبي؟».

قال الأستاذ أبو علي : انه ما تبين من كلام السائل في هذا الفصل أكثر من أن الحرارة تبقى في بعض الأجسام إذا كان لها مدد من حرارة أخرى زماناً أطول من بقائهما إذا لم يكن لها مدد .

### ليست الحرارة هي الحياة

إإن نبض القلب تابع لحرارته، وأما الحياة فيما تبين أمرها بعد من هذا المثال، إذ القلب المتحرك بالنبض الباقى من الحرارة إذا نزع من الحيوان ليس يدعى أحد أن فيه حياة لأن سببه في ذلك سبب كل جسم حار إذا

(A) بقاً.

(B) القدر.

(C) نعم.

لم تكن حرارته ذاتية فيه. فإنه لا يلبت حاراً إلا بمقدار ما يمده به غيره. فإذا انقطعت مادته سلك إلى البرد أما بزمان طويل أو قصير بحسب اليبوسة التي تمسك صورة الحرارة عليه مدة والرطوبة التي تخلى عنها سريعاً. وهذه سبيل الحديد المحمماً إذا أخرجت من النار، بل هذه حال الماء الذي هو ضد النار، فإنه يحرك بمجاورة النار حركة الغليان التي تشبه نبض القلب. وهذه حال كل جسم رطب. فإذا تباعد عن مجاورة النار، فليس يخلو من أن يصادف هواء بارداً أو هواء حاراً فتكون مفارقه الحرارة التي فيه بحسب ذلك. فإن وضعته على رماد بقيت حركة الغليان فيه مدة ما وليس يقول (أحد) إن الماء الحار حي ولا أن شيئاً من الأجسام الحارة المتحركة بالحرارة حي ولا يدعى الحياة إلا للحيوان ذي النفس. وليس يكتفي الحيوان حياته بالحرارة فقط، بل يحتاج إلى رطوبة؛ فإن حرارة الحي إن عدمت تلك الرطوبة بطلت سريعاً. وسنبين أن الحرارة كالآلله في وجود الحياة، فاما ان تكون هي الحياة فلا. وإذا لم تكن حياة، فليس أيضاً نفساً تعطي الحياة ما توجد فيه على ما سنبينه فيما بعد.

فأما في هذا الموضوع (فـ) نريد أن نقتصر ما (أـ) ورده السائل ونعلم أنه لم يتبيّن ما أراد تبيينه، ثم ثبت المذهب الصحيح ونبطل الشكوك التي تشكيك بها، فنقول:

#### العناصر الأربع

أما قوله «إن عظم أفعاله العالم الكبير من قوام الرطوبة من الحر والبرد وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف»، فغير معترف به، لأن هذه العناصر الأربع كلها أوائل الكون وليس بعضها متولداً عن بعض وقد

أجمع الطبيعيون أن اثنين منها فاعلان واثنين منفعلان. أما الحرارة والبرودة ففاعلان وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلان وكل واحد من هذه الأربع أصل في نفسه ليس يتولد عن الآخر وإنما يستحيل بعضها إلى بعض على رأيهما. لا خلاف بين المحققين الفضلاء في ذلك وليس (١٠ب) هذا مما يعترض على ما عزمنا على تبيينه، ولكننا كرهنا أن يمر في عرض الكلام ما لا نعترف به وإن كان لا يقبح في شيء من رأينا<sup>(١)</sup>.

ليست الحرارة هي النفس . . .

فأما قوله «لم لا نقطع على أن النفس هي الحرارة» فإننا نقول لو كانت الحرارة هي النفس لوجب أن تكون الحرارة حيث وجدت، وجدت النفس بوجودها. وليس الأمر على هذا بل الحرارة موجودة في أشياء كثيرة لا أنفس لها وهي في النار نفسها موجودة في السورة. وليست للنار نفس ولا حياة. ثم توجد للحرارة مراتب كثيرة منها ما تكون في الدرجة الأولى أو في الثانية أو في الثالثة والرابعة على ما حصله الأطباء وغيرهم في كثير من النبات والجماد من المعادن وليس لشيء منها نفس ولا حياة.

وإن ظان أن الحرارة التي تختص بالحيوان خاصة، هي الحياة وقبلنا هذا التحكم منه ونزلنا عند شهوته وجب عليه أن يلتزم أن الحياة في الحي تتزيد بتزيد الحرارة وتتنقص بنقصانها. ولستنا نجد الأمر كذلك بل الحرارة تزيد في الحي وتتنقص والحياة بحالها.

---

(١) كل هذه الآراء كانت متداولة في البيانات الفلسفية منه عهد بعيد، فلهذا لا نرى أي فائدة علمية في ردتها إلى مصدر من المصادر العديدة التي كانت في متناول مسكريه مثلاً. وسنكتفي بذلك «الآراء الطبيعية، لفلوطرخوس» طبع مع كتاب النفس المذكور، بعنابة عبد الرحمن بدوي.

... ولا هي في الأنوار العالية

فأما قوله «إن النفس هي الحرارة لإدراكنا الجزئي منها فينا وفي غيرنا بالحس والكلي منها في الأنوار العالية والنار». فهو فاسد لأن النار غير النور وليس الحرارة في الأنوار العالية بموجودة وقد قام البرهان على ذلك. فأما النار، فإن الحرارة التي فيها ليست حياة لها ولا أظن السائل يذهب إلى أن النار حية لا جزءها الذي عندنا ولا كلها الذي في أخص الملك يعني المرتب فوق الهواء.

فإن ظان ظان أن تلك الحرارة فيها حياة كلية وهذه الجزئية فيها حياة جزئية لم يعسر على أحد مناقضته والرد عليه ولم يجب أن نشتغل عن الكلام فيما نحن بسيله بالانحطاط إلى هذا الضرب من الكلام.

#### بل الأنوار العالية، طبيعة خامسة

فأما الأنوار العالية فقد تبين من الأصول الفلسفية بأن تلك طبيعة خامسة، إذ ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة. وإن أحب السائل أن نجرد لذلك كلاماً فعلناه فيما نستأنف، إن شاء الله. وإذا تكلمنا فيما بعد على النفس والحياة وبيننا حالهما وأقمنا البرهان على أن النفس جوهر وليس بعرض ولا صورة<sup>(A)</sup> هيولانية بل هي جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى مادة تقوم بها، تبين هناك أنها ليست حرارة ولا نوراً، إذ قد علم أن هذين لا قوام لهما بغير جسم. فإننا اكتفينا في هذا الموضع بالمناقشة والرد على من ادعى فيها غير الحق.

٣ - ثم قال السائل: «إإن لم نفعل، (١١) واعتقدنا في النفس أنها

(A) صيرة.

جوهر روحاني لطيف لا ندرك لها كلياً ولا جزئياً، فيما<sup>(A)</sup> يؤمّنا مما قال روفس<sup>(B)</sup>، وأن يكون هذا ضرباً من الوسوسة لا حقيقة له؟ وقد علمنا أن العقل أشرف من النفس وعقلنا أن هذه القوة التي في الدماغ (و) التي بها تدرك أفعال الذهن والحواس وتفعل الحركات الإرادية، حدثها فينا حدس النور. ثم نشاهد ذلك عياناً إذا تأملنا البؤيُّ المقصور في عين كل من يصدق ويديم النظر إلى عينه وكانت عين النفس من جنس عين الرأس وكانت إنما تقويان في إدراك المدركات بالنور الخارج من البصر في الهواء نهاراً بالشمس وليلًا بالقمر وبالنار، لم لا نقطع أن العقل هو النور الذي يدرك الكلي والجزئي فيه عياناً ضرورة في العالم الكبير (والعالم) الصغير<sup>(C)</sup> فتكون على ثقة بشاهد الجزئي للكلي والكلي للجزئي؟».

حاجاته إلى الأمثال لتسديد الفكر وترويضه

قال أبو علي(ره): (إن) الذي رضينا (به) من كلام روفس<sup>(D)</sup> في الماليخوليا هو أن الفكر الصحيح، إذا صدر عن العقل السليم، أدى إلى حقائق الأمور وإلى الآراء المقبولة التي يعرف بها كل عاقل. وليس يطلب أحد على شيء من العقل شاهداً من الحس لا جزئياً ولا كلياً وإنما يتلمس من لم يرتب رياضية تامة في المعقولات السرية من المادة مثلاً من الحس وهو الشاهد الجزئي. ومن المثل المضروب منه فرق لأننا قد نضرب مثلاً للمعقول من الحسي ولا نلتمس له شاهداً منه ولا

(A) شطب الناسخ.

(B) دوفس.

(C) للكبير وللصغير.

(D) دوفس.

مثلاً، كما يقول الله تعالى ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ مَثْلُ نُورٍ كَمِشْكَوْرَةٍ فِيهَا مِصَابِحٌ﴾<sup>(١)</sup>.

ونقول نحن مثل العقل في النفس كمثل العين في البدن ونقول أيضاً مثل العقل في النفس مثل الربان في السفينة. فإن الأمثال تنبئ الإنسان وتسدّد فكره نحو النظر في مطلوبه وتصرفه من المحسوسات صرفاً رقيماً يتدرج به إلى أن يعقل بعد الارتياض معقولاته بلا مثيل. وقد قال الله - عزّ من قائل - ﴿وَيَضَرِّبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِتَأْتِيَنَّ لَعْنَاهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وأما الأمور التي هي أوائل في العقل أو قريبة من الأوائل، فالتي لا يحتاج في تعلمه ولا في تعليمه إلى مثيل ولا شاهد حسي. وذلك إننا سمعنا أن الإيجاب والسلب لا بد أن يصدق أحدهما على الموضوع، لا نلتمس عليه شاهداً من الحس. وكذلك، إذا قيل لنا إن شرائط النقيض كيت وكيت، وجميع مبادئ البرهان لا نلتمس عليه شاهداً. وليس كل شيء نعلمه نحتاج فيه إلى برهان، إذ البرهان نفسه أحد الأشياء التي نعلمها وليس نحتاج في علمه إلى برهان (١١ب) لأنه لو احتاج البرهان إلى برهان لكان ذلك يستمر دائماً بلا نهاية ودعانا ذلك إلى أن لا نعلم شيئاً به، لأن ما لا نهاية له لا يصح وجوده.

المعلوم بأوائل العقل والمعلوم بأوائل الحس

فقد تبيّن أن من المعلومات ما هو أوضح من المعلوم بالبرهان كالأوائل

(١) هي الآية ٣٥ من سورة النور ٣٤.

(٢) الآية ٣٠ من السورة ١٤.

التي هي أصول البرهان ولا تعلم ببرهان. فكل من التمس على شيء منها شاهداً من الحسن يئس معلمه من فلاحته وأطْرَحه اطراح من لا يعاود تعليمه أبداً. وهذه حال العلوم العقلية كلها إلا ما كان مبدوئها<sup>(A)</sup> من الجزء كالآمور الطبيعية، فإن تلك لا بد من الرجوع فيها إلى أوائل محسوسة لأنها أيضاً محسوسة.

فأما الطبيبة نفسها، فإنها غير محسوسة بالحواس الخمس والكلام عليها من نمط الكلام على الأمور المعقولة. وهذا الضرب من الفكر والتعليم ليس من الماليخوليا في شيء ولا أحد ظن ذلك من يتعلمه أو يعلمه ولا قيل فيه إنه موسوسٌ.

فإن ظنه أحد، عَدَّ في جملة المرحومين من العوام الذي لا يصدقون بغير الحسن ولا رؤية ولا نظر عندهم. فلم يُكلِّم إلا من طريق الرحمة، كما يُكلِّم الأعمى إذا كذب أصحاب البصر في رؤية الألوان. وأنهم لا يُناذرون وإنما يُرحمون. فاما أن يُكلِّموا على طريق الطعم في أن يتصوروا شيئاً من الألوان فلا.

وذلك أن حال المعقولات عند غير العقل في أوائله الضرورية كحال المبصرات عند البصر على جهة التمثيل لا من جهة أنه تجمعها كيفية من النور أو غيره ولذلك يُضرب المثل أبداً على تلك من هذه.

للعقل الهيولاني أمراض عارضة كما للبصر

وكما تعرض للبصر أحوال تسمى أمراضها فيعالج حتى يعود إلى

---

(A) مبدوئها.

صحته، فكذلك للعقل الهيولاني أمراض تعالج حتى يعود إلى صحته، فيضطر إلى أن يعالج بفكر صحيح من ذي عقل سليم. والذي يفكر في استخراج عليه ثم دوائه ليس بذي ماليخوليا ولا بموسوس.

ولعمري أن الفكر الصحيح (لـ) يحتاج إلى آلة صحيحة ومزاج ما في جُزء من الدماغ خاصّ به واعتدال من الدم الذي يجري في الشرايين التي بين آخر الدماغ.

فإن هذه آلات الفكر. وكما أن طبقات العين واعتدالاتها آلات للقوة البصرية، فإذا لحقتها آفة ساء البصر حتى إذا عولجت، رجعت إلى الصحة وأبصر بها المبصر، فكذلك حال الدم الرقيق الذي يجري من القلب في الشرايين الدقاق التي تتخلّل الدماغ، له اعتدال في الرقة وله بخار لطيف في تجويف الشريان. فمتي انحرف عن اعتداله وتکدر ذلك البخار، حدث في الفعل الصادر عن قوة النفس بهذه الآلة نقصان واضطراب حتى يعالج ويرد إلى اعتداله. فيُصدر حينئذ الفاعل بهذه الآلة فعله على التمام.

ومثل الفكر (١٢) الصحيح الذي يأخذ سمت العقل في الأمور المعقولة حتى يصيب الحقيقة (كـ) مثل سهم الرامي إذا أخذ سمت الغرض المنصوب حتى يصيب نقطة الهدف: فكما أن الإصابة هي المطلوبة ولها غرض إياه يُقصد والمسلك إليه واحد لكل من أحب الصواب في الرمي ويحتاج فيه إلى تعلم ودربة، فأما الخروج عنه والخطأ في رميه فليس يتعلّم ولا له معلم، فإن ذلك بلا نهاية، فكذلك<sup>(٨)</sup> حال الفكر الصحيح

---

(٨) وكذلك.

وحال الماليخوليا والوسواس في أن ذاك له وجه واحد إلى الصواب يتسلد نحوه ويتعلم ويتدرّب فيه. فأما الخروج عنه فهو بلا نهاية وليس<sup>(A)</sup> يتعلم ولا يُعلَّم بل يعالج منه كما ذكرنا.

فأما اعتقادنا في النفس أنها<sup>(B)</sup> جوهر روحاني ليس بمحسوس فقد وعدنا أن نتكلّم عليه بعد الفراغ من رد ما أتى به السائل.

### فزيولوجية الدماغ مخالفة لفزيولوجية العين

فاما قوله: «إن القوة التي في الدماغ وبها تدرك المعقولات، حدسها حدس النور وأنه نشاهده في بؤبؤ الناظر إلى الغير وإدام النظر وإن عين النفس من جنس عين الرأس»، فهو رأي غير مقبول لأن الدماغ وأجزاءه، ليس فيها من جنس نور العين شيء، إذ كان نور العين الذي أومأ كلامه إليه يحتاج إلى جرم صقيل صاف أملس ليتم له فعله ومتى عدم الجسم هذه الحال لم يقبل النور وحال بؤبؤ الناظر كحال مرآة صقيقة تقبل صورة الأشياء إذا حضر الضوء من خارج، أعني ضوء الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي<sup>(C)</sup> وكل من حدق إلى البؤبؤ<sup>(D)</sup> إنما يرى فيه صورة نفسه، أعني وجهه أو الجزء المقابل للبؤبؤ<sup>(E)</sup> من سائر جسمه، أو يرى بعض الأخرى المقابلة له كما يرى هذه الأشياء في مرآة صغير ويحتاج إلى ناظر في مرآة أو جرم صقيل إلى ضوء من الشمس أو نور في الهواء

(A) تصحيح الناسخ في الهاشم، وفي السطر «لا». (B) أنه.

(C) الرائي والمرئي.

(D) البوبرو.

(E) البوبرو.

بينه وبين المرئي ليكمل به البصر. وذلك أن البصر هو بصر بالقوة وبالفعل عند حضور الضوء. وكذلك الأشياء الصقيقة المستشيبة في قبول الصور.

فأما الحركة الإرادية، فإنها تكون بالجزء من الدماغ الذي تنشأ منه الأعصاب. وما يكون بجسم الدماغ جرماً، يكون بجسم الصقيل المستشيب، وكذلك ما يكون بالبخار الذي يكون في تجويف الشريان. وذلك أن العصبة الممحوقة التي تنشأ من الدماغ إنما يتم بها ضرورب الحركات الإرادية في بؤبؤ العين. فاما القوة الباقية، فإنها تكون بالبخار النافذ في ثقبى هاتين العصبتين المنتهييتين إلى طبقات العين، أعني الجلية (١٢ ب) والعنبية، والقرنية وسائر الطبقات، والرطوبة التي بها يتم البصر.

إذا صادفت النفس هذه الآلات معدة سليمة، أدركت المبصرات وإذا أعرض إدحاماً آفة، لحقها من نقصان الإدراك بحسب تلك الآفة. فإذا عولجت الآفة حتى تزول، عادت النفس إلى الإدراك باستعمال ما استقام من آلاتها.

٤ - ثم قائل السائل: وإن أضرينا عن هذا وتهمنا شيئاً روحانياً، هو العقل في العالم الصغير وهو غير هذا النور، من أين نأمن ما قال روفس<sup>(A)</sup>? وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف فيها أدركناه وعرفناه، وهو هذه الأنوار التي بها الوصول إلى الإدراكات والحرارة التي هي سبب كل فعل وانفعال في العالمين، لم لا نقف عند هذين ولا نتجاوزهما لنكون

---

(A) دوفن.

على ثقة ويقين وبصيرة انا لسنا نعتقد ما هو وسوسه وانا تخلصنا مما قال  
روفس؟

وقد كان جالينوس قد تخيله، وحكي في الجوامع أن التفكير يجري  
مجري الرداءة وأن مشاط الصوف فسد تفكره حتى ظن أن البساط يألم،  
فرمى به من فوق إلى أسفل ليؤلمه لما غضب عليه. فأنا إذا وقفت عندما  
يشهد به الحس للعقل والعقل للحس وما لا يعرف أشرف منه (لشرف  
أحواله)<sup>(A)</sup>، كان لنا عذر، وإنما إن تجاوزنا ذلك إلى اعتقاد أمور هي  
أوهام فقط، ليس فيها شهادات مثل هذه الشهادات، كيف نؤمن أن تكون  
في ذلك كإحدى<sup>(B)</sup> هذه الأمم الكثيرة التي تعتقد كل واحدة منها ما يعتقد  
في مثل هذا؟».

### العقل لا يتوهم

قال أبو علي رحمه الله وأما قوله: «إن توهمنا شيئاً روحانياً هو العقل»، فإننا  
لا نقول إننا نتوهם العقل، لأننا قد قلنا فيما تقدم أن الوهم تابع للحس،  
وليس يتوهם إلا ما شوهد بالحس أو شوهد له نظر. ولما كان العقل  
والأمور المعقولة غير مشاهدة ولا محسوسة، لم يجز أن نتوهمه. فإن  
توهمه متوهם، وقع فيما وقع فيه صاحب المسألة<sup>(C)</sup> من توهם نور أو  
ضوء أو غيرهما من المحسوسات وإنما ينبغي أن نقول مكان قوله  
«توهمنا». عقلنا، لنسلم من الظنون الباطلة. وهذا رأي ستحققه إن شاء  
الله.

(A) في النسخة «أشرف أو حاله».

(B) ك أحد.

(C) المسألة.

## الفرق بين الروحانيات والعقليات

وأما قوله: «توهمنا شيئاً روحانياً هو العقل»، فإننا لا ننسب العقل إلى الروح بل، ننسب الروح إلى العقل، فنقول إن الروحانيات عقلية. فإن هذا أشبه بالصواب وأولى بالحق. ولو لا أن في شرح هذا المعنى طولاً أخاف أن أخرج به من (١٢) غرض السائل، لذكرت الفرق بين الروح والنفس وبين الروحانيات والعقليات. ولكن فيه ما قد أشفقنا منه.

وأما قوله: «من أين نأمن ما قاله روفس<sup>(A)</sup>؟» فقد جتنا بالأمان منه في الفصل المتقدم.

وأما قوله: «إذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف فيما أدركناه وعرفناه» فينبغي أن يراد فيه الأمور المحسوسة، فأما الأمور المعقولة، فليس يشرف ما أدركناه منها (في) هذين الأمرين، بل ليس هناك شيء من هذين إلا إذا ضربنا بهما مثلاً وعلى أن المثل بعيد من الممثل به. ولكن لا سبيل إلى إيراد مثل آخر عليه من غيره.

## لا يقف البرهان عند العالمين الكبير والصغير

وأما قوله: «لم لا نقف عند هذين<sup>(B)</sup> ولا نتجاوزهما» فأقول لأن البرهان ليس يدعنا نقف عندهما، بل يسوقنا بالضرورة إلى تجاوزهما، كما وعدنا بذلك في مما نستأنف. وقد أؤمننا إليه أيضاً على سبيل المعارضة في شكه عند ذكره الحرارة، فقلنا إنه يجب أن تكون الحياة موجودة وتزيد بزيادة الحرارة أو النور، وتنقص بنقصانها<sup>(C)</sup>. وكذلك

(A) روفس (ضبط صحيح في النسخة).

(B) هاذين.

(C) فرق السطر = نها.

نقول إنه يجب أن يوجد العقل بوجود النور ويزيد بزيادته. ولكن لا نرضى بذلك دون أن نفي بما وعدنا به من إيراد براهين صادقة على أن هاهنا جوهراً ليس بجسم ولا عرض، أعني أنه ليس بصورة جسمية، وأعني بالصورة الجسمية ما لا يوجد إلا بوجود الجسم كالحال في النور والضوء والحرارة وأشباهها.

وأما ما حكاه عن جالينوس من فساد الفكر والتخيل وعن مشاط الصوف، يعني ثاوسيس<sup>(١)</sup> فقد بينما طريق الصواب من الفكر وطريق الخطأ، وإنما يعالج الفكر الخطأ بالفكر الصحيح ويستخرج العلة التي ظن المريض أن البساط يألم ويبين أن ما لا حس له لا يألم. فإن الحس، إنما يكون بالغضب الذي ينشأ<sup>(A)</sup> من دماغ الحي. فيما لا غضب له ولا حياة فيه، فلا حس له، وما لا حس له فلا ألم له.

وأما قوله: «إن تجاوزنا ذلك، لم يكن لنا عذر وحصلنا على أوهام فقط، كإحدى<sup>(B)</sup> هذه الأمم الكثيرة» فقد استعففت من لفظه «الوهم» إذا استعمل في المعقول. وذلك أن الأوهام التي لا تستند إلى الموجودات بالحس هي باطلة، لا حقيقة لها. وأما ما تعتقد سائل الأمم، فإن الحق هو الذي قاد الأذهان كلها إلى الاعتراف بجوهر غير محسوس، وإن اختلفوا فيه بعد ذلك (١٣ ب).

٥ - ثم قال السائل: ولم لا تكون العلة الأولى هي ذات العالم الكبير المتصل المتناهي الذي ينقسم إلى الأفلاك السبعة والأركان الأربع وما

---

(١) بحثنا وسألنا من أعلم منا لنعرف من هو هذا الشخص المشار إليه، ولم تمر جهودنا مع الأسف.

(A) ينشأوا.

(B) كأحد.

يتكون عنهن؟ وأي شيء يمنع من الوقوف عندها<sup>(١)</sup> ويدعونا إلى أن نحتقره<sup>(٢)</sup> ونستصغره<sup>(٣)</sup> (وندعى روحانيات خارجة عن هذا الرجل من جميع ذلك)<sup>(٤)</sup>.

## طبيعة العالم الكبير وخصائصه

قال أبو علي تَحْمِلُهُ ؛ (إن) الذي يمنعنا من إن نقول أن العلة الأولى هي ذات العالم الكبير هو أن العالم الكبير معلول والعلة الأولى علة وليس بعلولة. وقد اعترف السائل أنها أولى، فلو كانت معلولة لم تكن أولى. ونزيد في بيان ذلك فنقول: إن العلة الأولى بالإطلاق هو ما لا علة له تقدمه بنحو من أنحاء التقدم ولذلك تكون أولى بالإطلاق. ولو جاز أن يتقدمه شيء، لكان المتقدم له أولى باسم الأول، فإذاً الأولى بالحقيقة هو ما لا يتقدمه شيء بوجه ولا سبب وكل ما لا يتقدمه شيء، فليس لوجوده علة، لأن العلة تقدم بالطبع المعلول. ولذلك ما ليس له علة ولا يتقدمه سبب (ف) هو موجود أبداً، أعني أنه لم يزل، لأن الأزلي الذي لم يزل هو الذي ليس له قبل ولا يتقدمه شيء وما كان كذلك، فليس قوامه بغيره ولا وجوده لشيء من العلل الأربع أعني المادة والصورة ثم<sup>(A)</sup> الفاعل والذي من أجله كان. فالشيء الذي لم يزل لا مادة له ولا صورة ولا فاعل ولم يكن أيضاً لأجل شيء آخر. وإذا

(١) العلة الأولى = ما.

(٢) العالم الكبير = هـ.

(٣) العالم الكبير = هـ.

(٤) أدمنت هذه الجملة في غير مكانها إذ بها يبدأ السؤال السادس.

(A) وفي.

كانت العلل هي هذه الأربع، لا غير، وقد حكينا أن الشيء الذي لم يزل لا علة له، فليس له شيء من هذه الأربع. ولما نظرنا في ذات جرم من العالم وما يشتمل عليه، وجدناه ذا مادة وصورة. وهذا حال كل جسم، في أن له موضوعاً وهو الحامل وصورة وهو المحمول أعني الأبعاد. وليس يخلو<sup>(A)</sup> كل جرم من ذلك. فذات العالم الكبير، إذن، له محمول وموضوع. أعني بالحامل الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق، وأعني بالمحمول الطول والعرض والعمق ويتبع، لا محالة، ذلك الشكل، وهو محمول، والزمن والمكان وغير ذلك مما يتبع الجرم بالضرورة.

ولأن العالم جسم طبيعي، فهو لا محالة متحرك أو ساكن عن حركة. (و) لأن الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكن، فالحركة والسكن لا زمان للجسم الطبيعي (١٤) وهو لا يخلو منهما. وإنما قلت إنه في زمان لأن الزمان والحركة، لا يسبق أحدهما الآخر، لما هو مبين في أصول الفلسفة. والجسم لا يسبق الحركة لأنه طبيعي، والجسم لا يخلو من حركة طبيعية والحركة لا تخلو من الزمان.

### الفرق بين العالم الطبيعي والعالم العقلي

فقد تبين من هذه الأشياء أن لجسم العالم حاملاً ومحمولاً، أعني الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق وهذه (هي) الأبعاد. بل أقول إن جرم العالم هو الحامل والمحمول، لأن مجموع هذه هو المسمى جرماً وجسماً وأنه طبيعي، فله حركة وزمان ومدة. وكل

---

(A) يخلو.

واحد من هذه يوجب له التركيب، فهو إذن مركب، وكل مركب فله بسائط ويسائط متقدمة له بالطبع. فليس جرم العالم الكبير بأذلي لأن قد بينما أن ما لم ينزل هو الذي ليس له علة تقدمه بنحو من أنحاء التقدم ولا سبب البة.

وإلا لزم أن يكون ذلك المتقدم على ذلك النحو هو الأول بالإطلاق، إذ الأول بالإطلاق هو الذي نعني بقولنا الأزلي. وقد بان بتبيان ذلك أن الشيء الذي لم ينزل لا يجوز أن يكون مركباً ولا متكتراً بنحو من أنحاء الكثرة، لأن الكثرة متركة من آحاد.

وتبيين أيضاً مما قلنا إن الذي لم ينزل لا يفسد لأن الفساد إنما هو استحاللة تقع في المحمولات وتبدل يقع ببعضها عن بعض مع ثبات الحامل. وإذا كان الأول بالإطلاق ليس له موضوع ولا محمول، فليس له استحاللة ولا تبدل، فهو إذن لا يفسد ولا يستحيل بضرر من ضروب الاستحاللات. والحركات الطبيعية لازمة له وليس كذلك شرطنا الذي اشترطناه أنه يجب أن تكون علة العلة الأولى.

أعني الشيء الذي لم ينزل ولا له علة تقدمه. فقد وجوب بالضرورة أن يكون ذات العالم مركباً، وإذا كان مركباً فله بسائط ويسائط متقدمة له ويحتاج لأجل ذلك إلى مركب اضطراراً.

ولولا أنني قد بيمنت رتبة السائل من سؤالاته وعلمت أن له حظاً من الحكمة لزدت في مقدمات هذا البرهان وبينت من أين حكمنا أن البسائط تتقدم المركب منها ضرورة، لأن المركب يحتاج إلى المركب ضرورة. ولكنني وجدت ذلك ومعوضه وتسليمه السائل له، لغواً (٤١ب).

ومما يمنعنا أيضاً أن نقول إن ذات العالم الكبير هو العلة الأولى وأنه لم يزل، شيء ما حكم به عليه السائل من أنه «منقسم إلى الأفلاك السبعة والأركان الأربع و تكون الأركان عنهن»، وذلك أن الانقسام إنما يكون بتفرق الأجزاء أو بالفصول التي تنقسم من الأنواع المختلفة، أو بالأعراض التي تقسم بين الأشخاص الكثيرة له بضرب آخر من ضروب الانقسام التي تتبع ما ذكرنا. وليس يجوز أن نحكم لشيء منها على الشيء الأول الذي ليس بمركب ولا له مادة ولا صورة. وذلك أن الفصول القاسمة هي محمولة في ذي الفصل الحامل له، لأنها تقسم الجنس وتقوم النوع.

وقد بينا أن العلة الأولى لا يجوز أن تكون جسماً ولا حساً ولا نوعاً ولا شخصاً فليس له إذن فصول تقسمه، لأنه ليس حاملاً ولا محمولاً، فإذاً لا يجوز أن ينقسم بضرب من ضروب الانقسام ولا فيه استحالة، ولا يقبل التغير بوجه ولا سبب.

لا يحقر الفيلسوف العالم بل يستعظمه

فاما قوله: «فما الذي يدعونا إلى أن نحتقره ونستصغره» يعني العالم، فنحن لا نحقره إذا أضفناه إلى ما دونه من أجزائه وأنواعه ونظرنا في تركيبه وضروب وجه الحكمة التي لا تستقصيها ولا نحصيها، بل غايتنا أن نقف على بعضها فيبهرنا ذلك ويجسرنا، بل نستعظمه جداً. ولكن كلما كان الشيء أعظم<sup>(A)</sup> وأبهر<sup>(B)</sup> للناظر وتبين فيه آثار الحكمة الجليلة،

(A) راعينا إشارة الناسخ الذي كتب «مقدم» فوق. أعظم، و«مؤخر» فوق أبهر.

(B) راعينا إشارة الناسخ الذي كتب «مقدم» فوق. أعظم، و«مؤخر» فوق أبهر.

كان أعظم لمركبه وأجل لمبدعه ومظهره وموعده وجوه الحكمة فيه . فإذا أضفناه إلى هذا المبدع الموجد المركب ، صار وإن عظم ، صغيراً ، وكان ، وإن على شأنه ، حقيقة ، لأن هذه حال كل معلول عظيم إذا أضيف إلى علته وكل مركب إذا نسب إلى لا مركبه ، أعني أنه حقير بالإضافة إليه ، كبير بالإضافة إلى أجزائه وإلى كل ما هو دونه .

٦ - ثم قال السائل : « وكيف ندعى روحانيات خارجة عن هذا ، هي أجل من جميع ذلك ، ولستنا ندرك لها جزئياً ولا كلياً » فيما يكون عذرنا في اعتقادنا وما يؤمننا ( ١٥ ) أن تكون قد وقعنا فيما قال روفس وما أصاب جالينوس ومشاط الصوف ونظرائهم ؟ وإذا كان العالم الكبير له هذا الأثران الشري fian المدرك بإحدهما كل مدرك والمبلغ بالأخر كل فعل وانفعال ، وكان ذلك شاهداً متيقناً من طريقي الإدراك اللذين هما الحس والعقل ، كيف يجوز أن تكون وراءهما ووراء الذات الذي هما عنه روحانيات هي أشرف من هذين الأثنين اللذين عما الإدراك والفعل ؟

### العقل والنفس مدبران للأجسام

قال الأستاذ أبو علي رحمه الله ، قد بينا حاجتنا إلى إثبات شيء أجل من الأجسام والأعراض التابعة لها من الضوء والحرارة وأشياء منها ، لأن الضوء والحرارة غرضان في الجسم ولا قوام لهما إلا به ولا وجود لهما إلا فيه . فأما النفس والعقل فإنهما بسيطان وليسوا بجسم ولا تابعين لجسم بل هما المدبران للأجسام والحاكمان على جميع العوارض فيها من الحس والإدراك كما بناه ونبنيه أيضاً . بل الأولى أن نقول : إن الجسم وجوده بهما ، لأن الجسم بالتركيب وبالطبيعة . وهذا ، أعني النفس والعقل ، سبب الطبيعة التي هي سبب للجسم . وإذا كان الجسم معلولاً

لمعلومهما، فكيف ترى حال الأعراض عندهما وهي تابعة للجسم  
ووجودهما بوجود الجسم وعدمها بعدمه؟

وأما قوله: «لسنا ندرك لها كلياً ولا جزئياً»، فقد ذكرنا في مبدأ كلامنا  
أنه ليس للعقل كلي ولا جزئي، لأن الجزء والكل من باب الإضافة،  
 وإنما هو من خاص الشيء المركب والجزء. فيما ليس بجمل، فليس له  
جزء ولا كل.

وأما قوله: «ما عذرنا في اعتقادنا» فأي عذر أوضح من ضرورة البرهان  
الذي يقودنا إلى الإقرار بما يوجبه، ويسوقنا إليه، شيئاً ذلك أم أيينا؟

### إنما الحرارة آلة للحياة

وأما قوله: «إن لذات العالم هذين الأمررين الشرقيين المدرك بإحداهما  
كل (مدرك) والمبلغ بالأخر<sup>(A)</sup> كل فعل وانفعال» فقد علمنا أنا بوساطة  
الضوء يمكننا أن نُبصر، فاما أن نقول: إن الضوء هو البصر فلا!  
وكذلك الحرارة، فإنها ليست حياة وإن كانت الحياة تم فيها بوساطتها،  
فإن الحياة التي فيها عشر الحيوان، تحتاج، في حصولها إلى حرارة ما  
لأنها آلة لها. وكما أن كل آلة صناعية وطبيعية، إذا كانت (٢٥ ب)  
ضرورية في الشيء الذي يتم بها، فإنها ليست بالفاعل الأول. وكذلك  
سبيل الحرارة والضوء وسبعين بياناً أشفي مما تقدم أن وراء هذين  
الأثنين شيئاً بل أشياء أشرف منها، بل أقول لا نسبة لهذين إليه للعلوّ  
رتبته في الوجود وزيارة حظ هذين من الوجود إذا أضيف إلى ذلك.

٧ - قائل السائل: وليس الغرض أن الحرارة تفعل عند الامتزاج بغيرها

---

(A) بأحداهما.

أو مفردة، وإنما الغرض أن عُظم الأفعال لها على أي وجه كان وأنه لا حياة نعقلها إلا بها.

قال الأستاذ أبو علي رحمه الله : نحن نسلم أن كثيراً من الأفعال الطبيعية في عالمنا تكون بالحرارة وأنه لا حياة نتصورها إلا بالحرارة، وإنما نمنع أن تكون الحرارة هي الحياة أو العلة الأولى في الحياة. فاما أن الحرارة الغريزية هي أول آلة للطبيعة، فهو شيء ظاهر. ولكننا نقول إن المستعمل للحرارة الغريزية، أعني الطبيعة غير الحرارة وتستعمل الطبيعة أعني النفس غير الطبيعة.

٨ - قال السائل : وإذا انتهى الخلاف إلى ما قال بقراط أن القوى كلها عن مزاج وإلى ما قال أفلاطون إن المزاج آلة لغيرنا، لم لا يكون هذا خلافاً يرجع إلى أمر واحد ويكون كالضارب بالسيف، مرة نقول قطع السيف، ومرة نقول قطع فلان ولا يكون قطع إلا به، فيكون مرة ينسب إلى ما هو أقرب سبيباً فيه وهو المزاج والحرارة ومرة ينسب إلى الذات الذي عنه يكون النور والحرارة.

قال أبو علي رحمه الله : أما نظر بقراط، فإنه بحسب صناعته صحيح، وذلك أنه ليس يلزم من حيث هو طبيب أن ينظر في مبادئ الطبيعة، وليس له أن ينظر من هذه الجهة فيما بعدها ولا أن يرتفي في النظر إلى ما بعد الطبيعة حتى يفحص عن المبادئ التي فوقها. فإن نظر فيها، فليس يكون نظرة من حيث هو طبيب، بل يكون من حيث هو فيلسوف. فاما أفلاطون، فيلزم منه النظر في المبادئ كلها إلى أن ينتهي إلى مبدأ المبادئ، لأنه فيلسوف. وقد عرفت مثلاً أنا راض به بشرطة أن نوفي حقه ونستمر فيه حتى لا نقف عنه بعض مبادئه (١٦) التي ليست المبدأ الأول، بل نمضي حتى ننتهي إلى الغاية الأخيرة فيه.

## كثرة العلل ومراتبها

وبيان هذا أن الحديد الذي يُستخرج من المعدن وهو زيدة، لا يقطع حتى يُطبع سيفاً، أعني أنه<sup>(A)</sup> يُشكّل<sup>(B)</sup> بصورة السيف ويُعطى حدة. فإذا صار كذلك، فليس يقطع إلا بقاطع. وقد يجوز أن يكون لذلك القاطع أمر يأمره بالقطع، وأن يكون أيضاً لأمره أمر حتى يتنهي إلى غاية من أمر لا يتقدهم آخر. فإن قطع السيف سارقاً، جاز أن يُنسب القطع إلى علته القريبة وإلى كل واحد من العلل المتوسطة بينه وبين العلة الأخيرة التي لا علة تتقدمها. كما يقول القائل إذا سُئل: ما الذي قطع اللص، فيقول قطعه الحديد، فينسب الفعل إلى أقرب أسبابه، ومرة أخرى يقول: السيف، يعني بذلك الحديد مع صورته التي صيرته سيفاً، ومرة أخرى يقول قطعه السيف، ومرة أخرى يقول قطعه صاحب الشرطة، ومرة يقول قطعه الأمير، ومرة يقول الخليقة، ومرة يقول قطعه صاحب الشريعة، ومرة يقول قطعه الأمر الأول الذي لا أمر قبله.

فهلُمْ بنا نعمل في مثال هذا بعينه، فنقول: إن المزاج إنما يكون من أشياء وتلك الأشياء هي متضادة كالحار والبارد والرطب والجاف. وهذه الأشياء لا تمتزج مع تنافرها إلا بمزاج وهو الفاعل. وإن كان لذلك المزاج سبب آخر وعلة متقدمة كان أيضاً معدوداً حتى تنتهي بالبحث إلى السبب الأول الذي لا يتقدهم سبب آخر<sup>(1)</sup>.

(A) أنها.

(B) شكل.

(1) لا يخفى ما لهذا البسط من وضوح وسهولة في الأسلوب، ومن مهارة من حيث المنهج التعليمي. ولئن كان مسكونيه يقتبس آراءه من مصادر شتى، فإنه كان يحسن تقريبها إلى الأذهان وتلبيتها للباس العربي الأرقق.

## إنما تسكن النفس عند إدراكها العلة الأولى

ومثال ذلك إننا نقول: إن المزاج لا يتم بغير ممزوج ومازج<sup>(A)</sup>، والمزاج صورة، والممزوج مادة، والمازج فاعل. وهذه ثلاث علل. فإن كان للعلة القريبة أعني الفاعل القريب، فوقه فاعل آخر، نظرنا فيه، فإنه قد يتبيّن أن الفاعل القريب للمزاج إنما هو حركة الفلك، بل هو حركة الفلك، بل حركات الأفلاك الكثيرة. ولهذا الفاعل القريب فاعل أقدم منه بالذات وهو محرك للفلك، ثم ننظر في ذلك المحرك، فإن كان متحركاً بوجه من وجوه الحركات، أثبتنا له محركاً قبله حتى يتّهي البحث والنظر بنا إلى محرك غير متحرّك ومركب غير مترکب ولا مركب، وواجد بالصحة غير متکثر بنوع من أنواع الكثرة، وأول بالحقيقة، لا أول له ولا حاجة به إلى شيء يقوم به، أو يوجد بوجوده، أو يتقدّمه بنوع من أنواع التقدّم، فحيثند نقف هناك وينقطع البحث (١٦ ب) وتسكن النفس عن حركة الطلب ويحدث اليقين.

فاما توابع المزاج والأشياء الكائنة عنها وبها، فكيف تكون علة أولى وشيئاً أول مع اعترافنا بأنها توابع وأخيرة، توجد في جسم ويجرم أعني الصورة والحرارة اللذين<sup>(B)</sup> لا قوام لهما إلا بالجسم، والجسم متقدم لهما في الوجود بالرتبة، لأن ما لا يوجد إلا بوجود غيره، فذلك الغير أقدم منه بالترتبة. وليس شعري، كيف يكون الشيء الذي هو المزاج أو التابع للمزاج شيئاً أو والمازج لهما هو قبلهما بالذات، لا سيما ووراء هذا المازج فاعل آخر متقدم له! فكيف يكون أول على الإطلاق، وهو

(A) المازج.

(B) سقط الياء.

أخير على الإطلاق؟ وهل لنا بد، إذا بحثنا عن الأول، من أن نرتقي في البحث حتى نصل إلى سبب أول ومبدأ هو بالحقيقة مبدأ المبادئ، إذ كان غير جائز أن يمر ذلك بلا نهاية؟ فإذا وقفنا عند الأول بالإطلاق، وقف النظر واتتهى البحث<sup>(١)</sup>.

٩ - قال السائل: وإذا كان الذات من وجه ساكنًا لازمًا موضعه، ومن وجه متحركًا على ذاته تحرك النور إلى ذاته وتحرّكت الأفلاك حرقة السكون وكانت الحركة تكون عنها الحرارة وكان السكون يكون عنه البرد وكان الحر والبرد هما أول تضاد في العالم، وكل كون فمهما، ولا يوجد إلا حيث يوجدان، وإذا عدما عدم الكون أن يكون رأساً، وكان هذا كله مدركاً مشاهداً من طريفي الإدراك، لم لا يكون لنا عند من وقف عند هذه عذر، وما الذي يدعوه<sup>(A)</sup> إلى تجاوزها إلى ما شاهد له مثل هذه الشهادات؟

قال أبو علي رحمه الله، قول السائل: «إن الذات من وجه ساكن لازم موضعه ومن وجه يتحرك على ذاته تحرك النور على ذاته»، كلام لا أحصله ولا آتي بجوابه إذ كان غير مفهوم لي. والذي أفهمه وأعلم أن النور شيء يوجد في الجسم على سبيل الغرض أو الفضل. ولا يطلق عليه حركة ولا سكون، إلا بتحرك الجسم فقد يقال لسبب وجوده فيه، إنه يتحرك على المجاز كما يقال ذلك في سائر الأعراض، كالحرارة

---

(١) قد يكون مصدر جميع ما ورد عن العلة الأولى، أوثولوجيا، ص ١٣٤ وما يتلوها؛ وكتاب أبرقلس، «في الخير المحسن»، في المجلد ١٩ من الدراسات الإسلامية، القاهرة ١٩٥٥ م.

(A) يدعوا.

واللون والطعم وغيرها<sup>(A)</sup> من الأعراض، فإن الجسم الذي هو حامل لهذه، إذا تحرك، ظن بهذه أنها تتحرك بحركته.

فلو قل إن الفلك يتحرك على مركزه وأن حركته تحدث عنها الحرارة في الهواء حتى يلتهب ما يليه (١٧) منه ويصير ناراً وإن كان الضوء في النار ناقصاً وأن الحركة هي المبدأ للنار والنور، لكان في كلامه نظر. فاما على ذلك الوجه، فلا (أضمن)<sup>(B)</sup> الكلام عليه.

### ليس البحث بمستقيم إن لم ينته إلى المحرك الأول

فاما قوله: «إن الكون إنما يكون بالحرارة والبرودة التابعين للحركة والسكون»، فلا بأس بتسليمه ولكن ما الذي ينفعه من تسليم ذلك، وأنا أقول أن الكون إنما تلزمـه الأجسام الطبيعية التي هي مبدأ الحركة والسكون ويتبعـ الحركة والسكون الحرارة والبرودة. وأن للحركة سبيباً، أعني أن للفلك<sup>(C)</sup> المتحرك بهذه الحركة محركاً، ثم ينتهي البحث عن المحرك إلى مبدأ محرك ولا يتحرك البة ويحيلها ولا يستحيل، وأنه واحد بالذات لا محالة، لا كثرة فيه فيحتاج إلى مبدأ ولا لوجوده علة فيحتاج إلى ما يتقدمـه ولا هو مركـب ف تكون له بسائط تتقدـمه، ولا له جنس فتلزمـه صورة مقـومة، ولا له نوع جنس فيكون له فصل مقـسم، ولا هو محسوس فيكون له جـزء وكل ولا هو محمول فيحتاج إلى حامل. فإن هذه الأشياء تمنعـ من الاعترافـ بأنه أولـ. وقد اضطرـنا البرهانـ والنظرـ المستقيمـ إلىـ الاعترافـ بأولـ علىـ الإطلاقـ وأنـهـ لاـ بدـ أنـ

(A) غيرهما.

(B) قراءة مرجحة.

(C) الفلك.

تنتهي العلل والمبادئ إلى نهاية، لأن ما لا نهاية لا يصح وجوده بالفعل،  
لِمَا يتبَّهُ الحكيم.

فإذا اضطربنا البرهان إلى اعتقاد أول بالحقيقة وعلى الإطلاق، لم يمكن أن نعتقد فيه مذهبًا يؤدinya إلى أن نقول أن له أولاً وأخيراً<sup>(A)</sup>، لأن الأول لا يسُوغ فيه شيء من الأوصاف التي تُخرجه عن أوليته بالبراهين التي نكتفي فيها بالمقدار الذي ذكرناه ولأن مرتبة السائل أعلى من أن نشتغل معه بيسط القول في هذا أو شبيهه.

١٠ - ثم قال السائل: ولم لا تكون القوى الإلهية والكهانة وسائر ما تنتهي إليه حال بعض الناس في بعض الزمان من إدراك الغيب والعلم بالكائنات والأخبار بها جميع ذلك عن هذين الأثرين اللذين<sup>(B)</sup> هما النفس والعقل على ما نشاهد؟ وما الذي يمنع من الوقوف عند هذا؟ وإذا كان الأمر متى عدم ذاته الجزئي، فلا سبيل إلى وصول كلي فيه، وما لا يعلَم له كلي بالبرهان وكان ما وقفنا عنده لنا فيه عذر بهذين الطريقين وما تجاوزناه من توهُّم روحانيات فوق هذين الأثرين، النور والحر، فليس عليه برهان (١٧ب) ولا فيه كلي ولا ندرك له بجزئي، فالقال على الظن ما قال روفس.

### إثبات الجوهر الإلهي

قال أبو علي تختشة: جميع ما في هذا الفصل قد كررت الكلام عليه إلا لفظتين: إحداهما القوة الإلهية والأخرى قوله: «ما لا كلي له فلا برهان

(A) آخر.

(B) الذين.

عليه». وستتكلم على هذين المعنيين بمشيئة الله، ثم نتكلم على ما وعدنا به من إثبات جوهر ليس بجسم ولا تابع للجسم بمنزلة النور والجزء اللذين<sup>(A)</sup> يتكلم عليهما السائل. ونذكر الداعي لنا إلى اعتقاده بالضرورة من غير أن يكون في ذلك أصحاب ماليخوليا، بل الفكر الصحيح والعقل السليم يقودان<sup>(B)</sup> كل ذي مرة سوية إليه، إن شاء الله.

أما الكلام على القوى الإلهية، فينبغي أن يتقدمه الكلام على ما ينبغي أن نعتقد في فعل الإله - عز اسمه - ليكون ما ننسب إليه جارياً ذلك المجرى ومفهوماً عنه ذلك المعنى.

### فعل الإله

فنقول إن فعل الإله - تقدس ذكره - يكون في غير زمان ولا مكان. وذلك أن الزمان المطلق هو معدود حركات الفلك الأعلى البسيط، أعني الفلك التاسع الذي يدور في كل يوم وليلة وهو أربع وعشرون ساعة دورة واحدة. وأما الزمان المقيد، فهو معدود حركات الأفلak الأخرى المنسوبة بعضها إلى بعض، كحركة فلك الشمس التي تتم دورها في كل ثلاثة وخمسة وستين يوماً وكسر، وتسمى سنة، وكحركة القمر التي تتم في قريب من ثلاثين يوماً دورة واحدة<sup>(C)</sup>. وتسمى شهراً. وهذا حال الزمان عندنا وفي عالمنا، فإنه معدود حركات منسوبة إلى بعض حركات الفلك، كما يقال زمان الإسكندر وزمان فلان وفلان.

(A) تصحح الناصخ في الهاامش وفي السطر: التي.

(B) يقود.

(C) واحداً.

وإذا عرفنا الزمان وعلمنا أنه تابع لحركة جرم طبيعي موجود بوجوده ومعدوم بعده، فقد عرفنا أن الأول الذي هو قبل الجسم وحركته لا يتعلق فعله بالزمان الذي هو آخر ويوجد أشياء متأخرة الوجود. وعرفنا أيضاً، أن الشيء الذي هو واحد بالحقيقة ولا تركيب فيه ولا كثرة، لا يكون فعله (عن غيره ولا يكون عن سبب ولا لعنة لما بيناه. وإن كان فهمي فيه أدنى غموض، فذلك لأن هذا الموضع في نفسه هو كذلك، وإنما ينبغي أن يفهم بالمثابرة عليه وبالرياضية فيه<sup>(١)</sup>.

وكذلك حال المكان، أعني أنه من خاصّ الجسم المتمكّن وهو الجرم الطبيعي.

ولما تبيّن لنا أن الإله - تعالى - ليس بذي جسم، تبيّن أيضاً (١٨) أنه ليس بذي مكان ولا زمان بل هو مبدع العلل وكل ما يتعلّق به من زمان ومكان وغيرهما. وإذا كان كذلك، فاعل الزمان، يجب أن يكون في غير زمان، وكذلك فاعل المكان. وإلا وجب من ذلك أن يكون فعل زمان الزمان في زمان أيضاً وهذا يمّر إلى غير غاية. كذلك المكان.

وإذا تحقّق ذلك فإننا نقول: ما معنى قولنا القوى الإلهية وهو أنا إذا أطلقنا هذه اللفظة على قوة، فإننا نعني أنها ليست بجسم ولا حال جسيمة، وإن أفعالها ليست في زمان ولا مكان: وهذه حال العقل والنفس وما يتصل بهما من القوى وينسب إليهما من الأفعال. وكذلك حال القوى التي فوق الطبيعة، مما لي غرضنا الكلام عليها.

---

(١) هل يشهد هذا التصرّيف على أن مسكونيه كان عسير الفهم؟ كما قال القسطي عن ابن سينا؛ أخبار العلماء، ص ٣٢ من طبعة ليسينغ.

المعلومات، منها . . .

وأما قوله: «لا برهان عليه»، فقد تقدم لنا الكلام في هذا المعنى، ولكنني أظنّ أن السائل أراد في هذا الموضع أن ما لا برهان عليه، فهو غير معتمد به ولا معدود في العلوم. فنريد أن نبيّن أن الأمر بخلاف ما ظنه. وأقول:

### ... الأمور الإقناعية

إن هذه أشياء كثيرة هي معلومة لنا ولا برهان عليها وهي تنقسم قسمين أحدهما كالأمور الإقناعية التي تقوم الأدلة عليها التي يكتفي بها في سكون النفس والثقة، وإن لم نسمّها ببرهاناً بمنزلة الأمور الجدلية والخلفية والخطابية. فإن لهذه الأشياء مراتب من الإقناع شافية لنا وإن لم تبلغ منزلة البرهان ومثال ذلك من البصر بالعين، فإننا نُبصر أشياء من المبصرات في ضوء الشمس ونبصر أشياء في الضوء الذي يكون في الظلّ ونبصر أشياء فيما هو دون ذلك الضوء، فلا ينبغي أن نمتنع من البصر ونقول لا نصدق بهذه الرؤية لأنّه في دون ضوء الشمس أو لا نبصر شيئاً من المبصرات دون أن تطلع علينا الشمس. فإننا متى فعلنا ذلك، فاتنا شيءٌ كثير من المبصرات النافعة لنا. وكما أن مراتب المبصرات بالعين كثيرة وبعضها أحلى من بعض، فكذلك حال المعلومات بالعقل، إلا أن بعضها، وإن كان دون بعض، فليس يمنعها ذلك من اعتقادها وانزالها منزلة العلوم وإن لم نسمّها ببرهاناً. وذلك أن الأشياء المبرهنة والتي تطمع أن تقوم عليها ببرهان، هي شيءٌ يسير بالإضافة إلى سائر الأشياء التي نتعلمها ونحرص عليها.

وأما القسم الآخر، فهو ما تكون مرتبته أعلى من البرهان، وذلك كالقضايا الأول وكالبرهان نفسه. وقد قلنا إن البرهان لا يعلم (بـ) برهان، وإنما لازم وجود براهين لا نهاية لها. وهذه حال من انتهى إلى معرفة الإله - عز ذكره -. فإن الناس أكثرهم يظنون أنهم قد عرفوه ولكن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وهم كما قال الله تعالى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِإِلَهٍ إِلَّا وَهُم مُشْرِكُون﴾ (١).

وذلك أن أحدهم يتوهם شيئاً، أعني أنه يأخذ في نفسه صورة من الصور المتنزعة من المواد، أعني الأشياء المحسوسة، فيظن أن ذلك هو الإله - عز وجل عن الأوهام وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً - فلذلك تعرض لهم العيرة والشكوك. ولما كان الله - عز وجل - غير موهوم ولا داخلاً تحت شيء من الأوهام وغيرها، ولم يكن كلياً ولا جزئياً كما ذكرناه ونذكره، لم يعرف شيء من طرف هذه المعلومات.

ولأجل ذلك إذا وصفناه، فإنما نصفه بسلب هذه المعاني المتوجهة كلها، إذ كانت هذه الصفات كلها هي مبدعاته. وإنما العلم به من جنس العلوم الأوائل التي لا تحتاج إلى براهين، لأنه أوضح وأعلى من البرهان وكل ما يعلم بالبرهان. وإنما خفي علينا لفرض وضوحيه وأنه يصيب عقولنا عند تأمله ما يلحق عين الخفافش إذا نظر إلى عين الشمس، فإنه يغشى ولا يراها لا لنقصان في المبصر ولا لخفايه، ولكن النقص في عين المبصر وضعفه عنه، كما قال أرسطو، فإنه هو الضارب لهذا المثل

---

(١) الآية ١٠٦ من سورة يوسف.

عندما هم بالكلام في الإلهيات، وقد يتلوح في عقول قوم مرتاضين بهذه العلوم وغيرهم شيء منه، فيتقرر عندهم كما تقرر القضايا الأول، فيمتلى الإنسان شعاراً وتسكن نفسه عن قلق الحركة وعن الطلب والجولان، بالروية والفكـر.

ومن وصل إلى هذا الموضع من الناس قابل جداً<sup>(١)</sup> وعلامته ظهور الحلم عليه عند طيش أهل الجدل فيه ومسالمة بعض قوى نفسه لبعض.

### كيف يعرف الله

ونعود إلى ذكر العلم الذي قلنا إنه يليق بالله - عز وجل - فنقول: إن العلم به، لما كان من جنس القضايا الأول التي لا تحتاج إلى برهان (١٩) بل به يعلم كل برهان، صدق فيه قول بعض الأئمة<sup>(٢)</sup> وقد سئل: «بم عرفت الله؟» فقال: «إن الله لا يعرف بشيء وإنما نعرف الأشياء كلها به». وهذا كلام بعيد الغور، عالي الرتبة على من يعرف غوره ومبلغ قدره. وهذا حين ابتدئ بما وعدت به في عرض كلامي على هذه المسألة أن أذكره مبيناً.

وهو أني أريد أن أبين أن في الوجود والظاهر شيئاً ليس بجسم ولا جزء من جسم، أي ليس بذي عظم ولا شاغل للحيز على عباره المتكلمين، ولا هو أيضاً بعرض ولا محمول في جسم ولا هو بقوة

(١) أي يقبل الفيض الإلهي الذي لا يسعد الإنسان السعادة التامة ولا تكمل النفس الناطقة غاية الكمال إلا به. غير أن الإنسان يحتاج إلى التدريب والاستعداد الأخلاقي ليصبح «قابلًا»، وفي سبيل ذلك ألف مسكونيه كتابه «تهذيب الأخلاق».

(٢) لعله علي بن أبي طالب (?) لأن مسكونيه كان شيئاً شغوفاً بعقل الإمام وحكمته وسيرته، إذ ذكره عدة مرات في كتبه.

جسمية، أي ليس يحتاج في وجوده وقوامه إلى وجود جسم بته. وهذا الشيء الذي وصفناه بهذه الصفة هو الذي نسميه جوهراً بسيطاً غير محسوس (بـ) شيء من الحواس الخمس. وهو ينقسم أيضاً إلى مراتب. ول يكن كلامنا عليه أولاً كلاماً عاماً، فيصبح لنا وجود هذا المعنى ثم نلتمس مراتبه وتميزه. ولنجعل كلامنا فيه من مقدمات بينة واضحة، ثم نرتقي في البيان على تدريج إلى أن نبلغ الغاية اللائقة بهذه المسألة من غير اسهاب ولا تقصير، بتأييد الله - ذي الحول والقوة التامة.

## الطبيعيات والروحانيات

أقول: إن كل جرم ذي صورة إذا أوردت عليه صورة أخرى من جنس صورته الأولى، فإنه غير قابل لها إلا بعد أن يخلّي عن صورته الأولى تخلية تامة. مثال ذلك، أن الجسم، إذا كانت له صورة من شكل مستدير لم يقبل صورة التربع إلا بعد أن تزول عنه صورة الاستدارة. وكذلك حاله في كل شكل من التثليث والتسليس وسائر الأشكال التي لا نهاية لها، إنما يقبلها واحداً واحداً، على أن الثاني يخلف الأول، فيزيّل رسمه البة. وعلى هذا المثال حال الشمع إذا قبل صورة نقش ما ثم وردت عليه صورة نقش آخر. فإنه لا يقبل صورة النقش الثاني إلا بعد زوال النقش الأول ويطلانه البة. فإن بقي فيه شيء من رسم الصورة الأولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام، بل تختلط فيه الصورتان جميعاً، فلا يكون واحداً منهما تماماً ولا صحيحاً.

وعلى هذا المثال، حال الفضة، إذا قبلت صورة الدرهم، فإنها لا تقبل صورة (١٩ بـ) الخاتم إلا بعد أن تخلع الصورة الأولى، ثم تلبس

الصورة الثانية. وهذا حكم مستمر على كل جسم قبل صورة من لون أو طبع أو غيرهما من جميع الصور: فإنه لا يقبل من جنس تلك الصورة شيئاً آخر إلا بد أن تمحى عنه الأولى ويزول ما أجلبته إليه، اللهم إلا أن يختلط، فلا تكون واحدة منها فيه على التمام والكمال، بل يمزجان، كما ضربنا المثل في اختلاط الصورتين بالامتزاج، فلا تكون الصورة الأولى ولا الثانية فيه على الكمال ولا يكمل الجسم لتأدية واحدة منها على التمام.

والنفس تقبل الصور كلها على اختلافها من القوتين جمِيعاً، أعني المحسوسة المأخوذة في قوتها الوهمية والمعقولة المأخوذة في قوتها العقلية على التمام، من غير ما قبله. أعني أن الصورة الأولى تبقى فيها تامة كاملة وتحصل أيضاً لها الثانية تامة كاملة، ثم لا تزال تقبل الصور كلها على هذا المثال بلا نهاية. أعني بقولي «بلا نهاية» أنها لا تنتهي إلى حال تضعف فيه عن قبول ما قد يرد عليه مما تستجده من الصور، بل كلما حصلت لها صور المعقولات أكثر، كانت أقوى على قبول صور أخرى من جنسها إذا ورثت عليها.

وكذلك حالها في القوة الوهمية، أعني أنه كلما ورد عليها صور آخر من جنسها (قبلتها وصارت أقوى على قبولها)<sup>(A)</sup> إذا ورثت عليها. وكذلك، يزداد الفهم، ويحدث الذهن، كلما تقررت العلوم وكثُرت صور المعلومات عند الإنسان من العقلية والوهمية جمِيعاً.

فليست النفس إذن، جسماً ولن يست النفس أيضاً عرضاً، لأن السائل

---

(A) لا يتم المعنى إلا بهذه الزيادة.

يعرف بأن العرض لا يحمل عرضاً، فكيف أعراضاً بلا نهاية. ولأن العرض هو في نفسه محمول أي موجود في حامل لا قوام له إلا بغيره ولا وجود له بذاته. والمعنى الذي بيته هو قابل، حامل وأتم وأكمل من حمل الجسم للأعراض، فإذاً ليست النفس عرضاً ولا صورة جسمية، أي ليس وجودها بتابع لوجود الجسم وأيضاً فإن الصورة التي بها صار الجسم جسماً، أعني الطول والعرض والعمق هي حاصلة في النفس قوة الوهم من غير أن يصير به طويلاً عريضاً وعميقاً. وتزداد هذه المعاني فيه بلا نهاية، فلا يصير به أطول وأعرض وأعمق مما كان، أعني أن النفس، إذا قبلت بالصورة الوهمية مساحة ذراع في ذراع لم تصر بحصول هذه المساحة (٢٠) فيها جسماً مكعباً، ولا إذا ضاعفت هذه المساحة فيها أضعافاً بلا نهاية تزداد بها مساحة ولا إذا قبلت معي هذه الأبعاد ألواناً في هذه القوة الوهمية أضعافاً بلا نهاية تتلون بها، ولا يمنع أيضاً بعضها قبول بعض على كمالها وتمامها من غير امتزاج ولا اختلاط. بل تزداد حالها في القبول على قبول غيرها من جنس الصور الأول ومن غير جنسها على السواء. أعني ليس قبولها لبعض الصور بأكثر ولا أقل من قبولها لبعض.

وكذلك حالها في المعقولات فإنها تزداد بكل معقول تحصله قوة على قبول غيره دائماً بلا نهاية. وهذه حال مناسبة للأجسام وأحوال الأجسام غاية المناسبة، وحكم في غاية البعد عن أحکامها.

## الفرق بين العقل والحس

فأما الحكيم، فقد استدل في المقالة الثانية من كتابه في النفس على أن

العقل لا يشبه الحس لأن العقل مفارق للجسم والحس لا يخلو من الجسم، بما أنا حاكيه وموارد ألفاظه بعينها وهي هذه:

قال أرسطو: «فاما أن عد الانفعال في المتصور بالحس والمتصور بالعقل ليس هو متشابهاً، فظاهر<sup>(A)</sup>، وذلك أن الحس لا يقدر أن يحس إذا انصرف عن محسوس قوي، كالسمع، إذا قرعه صوت عظيم أو الشم، إذا<sup>(B)</sup> ريح شديدة. فأما العقل، فإنه إذا تصور شيئاً قوياً من المعقولات لم يكن تصوره لما دونه أنقص بل أزيد وذلك أن الحس ليس يخلو من الجسم ولا يفارقه وهذا مفارق»<sup>(1)</sup>.

فقد خرج أرسطو راية الحق في أن العقل مفارق للجسم والحس غير مفارق له وفرق بينهما بأوضح دليل وأبينه وهو أن الحس يكل عن محسوسه إذا كان قوياً ويضعف بعضه عن إدراك محسوسه إذا كان دونه وأورد مثلاً من السمع والشم وهو سيستمر في الحواس كلها لأنها قوى تابعة للجسم، لازمة له، غير مفارقة. فأما العقل، فأمره بالضد، لأنه إذا أدرك معقولاً قوياً كان أقدر على إدراك ما هو دونه، لأن قوة العقل غير جسم ولا تابعة للجسم، بل هو مفارق له، باق بذاته غير قابل للانفعالات التي يكون بها الفساد (٢٠ ب) والاستحالة التي يتبعها الفناء

(A) في الأصل: وظاهره.

(B) لم نوفق إلى قراءة الفعل، وتقديره: بلغت.

(1) لا يوافق هذا النص ما ورد في طبعة بدوي لكتاب النفس؛ أما الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب، فتطابقه كل المطابقة، راجع ترجمة (جان تريكيو) J. Tricot، باريس ١٩٥٩، ٤٢٩ - ٢٥.  
٤٢٩ ب. ١.

وهذا رغمما أقام به بدوي من مقابلة بين النص اليوناني والترجمة العربية القديمة.

وخلع الصورة، كالحال في الأعراض والصور الجسمية المبتلة المتنقلة عن أحوالها بورود الأضداد عليها.

ومما يدل على أن الحس شيء مبادر للعقل أن جميع الحيوانات لها حواس وليس لجميعها عقل. فلو كان الحس والعقل شيئاً واحداً لكان لكل ما يوجد له حس سيوجد له عقل، فليس الأمر كذلك.

العقل مفارق... .

فأما في المقالة الثانية من هذا الكتاب، فإنه يقول هكذا: «فاما القل، فيشبهه أن يكون جنساً آخر من النفس ويكون هذا وحده قد يمكن أن يفارق (كما يفارق)<sup>(A)</sup> الأبدى الفاسد. فاما سائر قوي النفس ظاهر من أمرها أنها ليست مفارقة كما يقول قوم»<sup>(1)</sup>.

وهذا تصريح آخر وتبين أن العقل ليس جنسه (من) جنس الحس ولا هو من جنس النور ولا من جنس الحرارة، لأن هذين إنما يوجدان بوجود الجسم الحامل لهما، لأنهما صورتان من صوره، فهما تفسدان بفساده.

... وأبدى

وقد خرّج الحكيم بأن العقل أبدى مفارق للجسم، وأنه هو وحده من جميع ما يوجد للإنسان يمكن أن يبقى، لأنه أزلية، ولم يوجد بوجوده فيفسد بفساده، بل هو جوهر قائم بذاته. فإن حضر مزاج معتدل يصلح لأن يستعمل استعمال الآلة ظهر أثره عليه وكمل ذلك المزاج به كمالاً

(A) أضفنا هذا ما يحسب ما ورد في كتاب الفوز الأصغر، ص ٤٣.

(1) المصدر نفسه، ٤٣٩ ب ٣٥ - ٢٩، ويمكن تصحيح النص أيضاً، بحسب الترجمة الفرنسية.

إنسانيًا، ما دام ذلك المزاج على اعتداله فإن انحرف عن اعتداله، لم يقبل أثر العقل، ويبطل المزاج وذلك الموت. فاما جوهر العقل، فهو باق بحاله، غير محتاج إلى المزاج ولا البدن لأنه غير محتاج في وجوده إلى مكان ولا زمان ولا غيرهما مما يُشترط في وجود الأجسام والأعراض الالزمة له والأحوال المقتربة به اقتران التابع للمتبوع.

### حاجة العقل إلى الترويض

وي ينبغي أن نعلم أن المعانى العقلية لا يمكن أن تدركه بغير العقل، وأن كل من ضعف هذا المعنى فيه بقلة الذرية والارتياض، لحقه ما يلحق البصر إذا لم يستعمل بلزوم التغمس أبداً وبملازمة الموضع المظلمة. فإن الإنسان، لو التزم مكاناً مظلماً جداً منذ مبدأ ولادته إلى منتهی شبابه، ثم أخرج إلى الضوء دفعةً، لم يُبصر شيئاً من المبصرات وصار أكمه. فكما أن الأكمه، إذا أراد أن يدرك البياض مثلاً أو يفرق بين الخضراء والحمراة بحسنة السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس، لم تنفعه هذه في ذلك شيئاً (٢١) ولم يتتفع بوصف البصیر إليه الألوان، بل غایة جبلته وأقصى مجھوده أن يظن بالألوان أنها من جنس المحسوسات الآخر كالخلاء، ويري غيرها من المحسوسات بالحواس الآخر، كما حکى شیخ لنا من الفلاسفة أنه سأله رجلاً أكمه عما يتصوره من البياض، فقال: خلؤ، فكذلك حال من فقد قوة العقل في معقولاته، فإنه لا يتصور منها أشياء ولا تنفعه فيها أوهامه التي حصلت فيها آثار محسوساته، ولا يتتفع بأوصاف العقلاء، إذا وصفوا له حال العقل والمعقولات، بل غایة جبلته وأقصى مجھوده أن يظن بالمعقولات أنها من جنس الموهومات، فيرد جميعها إلى المحسوسات والمدارکات من هذه الطريقة.

## مراحل الحكم في السمو إلى الإله

وليس له علاج إلا ما أشار به أهل الحكمة ورأوه واستعملوه فيما وفيمن أحب أن يبلغ منزلتهم، بلا ضرر ولا أسف، بل بغایة الرفق والمداراة، وهو أن يفطم الإنسان فطاماً عن هذه الحواس بالتدريج أولاً أولاً بأن يصرف عنها إلى التعاليم الأربعية ثم منها إلى ما هو أخفى منها وأبعد من الوهم قليلاً وهو الطبيعة والأمور اللائقة بها، ثم منها إلى ما هو أخفى منها قليلاً من الأشياء التي بعد الطبيعة، ثم منها إلى الأمور الإلهية، ثم منها إلى الإله الأول مبدع الأشياء كلها من المعقولات والمحسوسات. ولا سبيل إلى الوصول إلى هذه الرتبة إلا من هذه الطريقة، بوجود السبب.

## الفرق بين الحكم والنبي

اللهم إلا ما يُعطاه الأنبياء - صلوات الله عليهم - فإنهم بمزاج لهم خاص وبعناية إلهية بمصالح هذا العالم تُبدع فيهم هذه القوة إبداعاً بغير تدريج فيها ولا ارتباط بها ولا معاناة لها ولا سعي إليها ولا حرص عليها، فيشاهدون الأمور العقلية بنوع أعلى وأشرف مما نشاهد بعقلنا المحدودة. فيضطرون إلى ضرب الأمثال لها بما نعرفه ويمكّنا تصوّره، ويشيرون ضرورة الإشارات بحسب أحوال أممهم وعلى قدر عادتهم ومراتبهم ليصرفوهم بحسب طاقتهم عن طريقهم إلى الطريقة التي تؤدي إلى الحياة الأبدية والروح الأزلية والسعادة الإلهية التي وإن لم يمكنهم تصوّرها، فإنها تعطف أوهامهم ضرباً من العطف وتصرفهم نوعاً من الصرف يكونون به أسعد مما كانوا، وإن اختلفت مراتبهم في القبول (٢١ب) والتصور بحسب مراتبهم من الاستعداد لقبول هذه القوة. والله

موفق الكل ومعين الجميع وهادينا وإيّاهما إلى الصراط المستقيم، صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض.

### ليس للعقل صورة تخصه

ثم نعود إلى تتمة الكلام الذي خرجنـا عنه بالشجون التي أعرضتهـ، فنقول: إن العقل، لما لم يكن جسماً، لم تكن له صورة تخصـهـ، بل هو قوة مدركة للصور كلـهاـ، قابلـةـ لجمـيعـهاـ علىـ السـوـاءـ، لأنـهـ لوـ كانـ ذـاـ صـورـةـ، لـكـانـ تـلـكـ الصـورـ سـتـعـوـقـهـ عـوـقاـ تـامـاـ عـنـ بـعـضـ الـأـشـيـاءـ حـتـىـ لاـ يـقـبـلـهـ عـلـىـ إـتـامـ. وـمـثـلـهـ، مـثـلـ الـهـوـاءـ فـإـنـ الـهـوـاءـ، لـمـ يـكـنـ لـهـ لـوـنـ يـخـصـهـ، قـبـلـ الـأـلـوـانـ كـلـهاـ بـالـسـوـاءـ وـلـوـ كـانـ ذـاـ لـوـنـ، لـكـانـ ذـلـكـ اللـوـنـ سـيـعـوـقـهـ عـنـ قـبـولـ لـوـنـ آـخـرـ عـلـىـ تـامـاـهـ<sup>(A)</sup>.

شك . . . وحلـهـ

ولعلـ شـاكـاـ يـشـكـ فيـقـولـ: إنـ الـهـيـوـلـيـ التـيـ وـصـفـتـمـوـهـ لـلـأـجـسـامـ هـوـ شـيـءـ قـابـلـ لـجـمـيعـ الصـورـ فـمـاـ فـرـقـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ التـيـ وـصـفـتـمـوـهـ بـالـعـقـلـ؟

فنـقـولـ: إنـ الـهـيـوـلـيـ، وـإـنـ كـانـتـ قـابـلـةـ لـجـمـيعـ الصـورـ، فـإـنـ قـبـولـهـ إـيـاـهـاـ بـخـلـافـ قـبـولـ الـعـقـلـ لـلـصـورـ. وـذـلـكـ أـنـ الـهـيـوـلـيـ تـقـبـلـ الصـورـ بـأـنـ تـتـغـيـرـ فـيـ ذـاتـهـ وـتـنـطـبـعـ بـالـشـيـءـ التـيـ تـقـبـلـهـ اـنـطـبـاعـاـ تـخـرـجـ بـهـ عـنـ حـالـتـهـ الـأـوـلـىـ أـعـنـيـ أـنـهـ لـاـ تـقـبـلـ بـعـدـ تـلـكـ الصـورـ صـورـةـ أـخـرـىـ إـلـاـ بـعـدـ مـفـارـقـةـ الـأـوـلـىـ، فـإـنـ لـمـ تـفـارـقـ الـأـوـلـىـ لـمـ يـكـنـ أـنـ تـقـبـلـ الصـورـ الـأـخـرـىـ.

---

(A) في الأصل: إتمامه.

فاما العقل، فإنه يقبل الصور ولا يتغير بها في ذاته وذلك أنه يقبل صوراً متضادة في حال واحدة فإنه يعقل صورة الضعف والنصف وحال الإيجاب والسلب معاً ولا يفارق ذاته أعني أنه، لا يمتنع إذا قبل صوراً من قبل صور آخر.

وهذا شك أورده قوم على الإسكندر، فحلّه بهذا الحلّ، فأحبينا أن نسبه إليه ونرده إلى حقه من صاحبه.

فقد تبيّن بما أوردناه أن النفس ليست هي الحياة بعينها، بل هي جوهر حيٍّ تجلب للبدن حالاً مشتبهة بحالها، لأنها لو كانت حياة للبدن لكان صورة جسمية قوامها وجودها بالجسم وقد تبيّن أنها ليست كذلك.

### خواص أخرى للنفس

ومما يزيد في بيان هذا المعنى ويدل دلالة واضحة عليه أن النفس، لو كانت حالاً للبدن تابعة له، موجودة بوجوده، لكان يمتنع من الأشياء التي تتمّ البدن وتنميته، وذلك أن الشيء الذي تمامه بتمام شيء آخر لا يناسب (٢٢) ولا يعاني الأشياء التي تتمّ ذلك الشيء الموضوع له، لأن وجوده بوجوده وفساده بفساده، فهو يميل إلى تمام موضوعه ليتم ذاته ويحّب نماء<sup>(A)</sup> لأن فيه نمأة. ونحن نجد النفس، إذا طلبت الفضائل، استهانت باللذات البدنية ومنعت منها ورفضتها، لأنها ترى أن في قوة البدن ضعفاً لها وفي زیادته نقصاً فيها.

---

(A) في الأصل: نماء.

وأيضاً مما يدل على أن جوهر النّفس مخالف لجوهر الجسم مناصب له وأن فعلها الخاص بها مباین لفعل الجسم، إن الإنسان، إذا هم بتصور أمر عقلي، تفرد واجتهاد في تعطيل حواسه غاية الاجتهاد وكلما كان أقدر على التخلّي وتعطيل الحواس، كان أقدر على تصور ذلك المعقول. وكان الإنسان في تلك الحال يتداخل إلى ذاته ويلتمس أمراً لا يتم من خارج، لأن الأشياء الخارجة منه تعوقه غاية العوق عن مطلوبه. فهو كلّما عطل أفعال الجسم، كان فعل نفسه أقوى، أعني أن تصوره للمعقول يكون أجود وأصح، لأن النفس إذا رجعت إلى ذاتها وخلت عن البدن ومحسوسته حصلت المعقولات الخاصة بها ورأته بالعين اللائقة بها، التي ليست جسمية. ولا سبيل لها إلا تحصيل العلوم الحقيقة إلا بهذا الوجه، أعني بإطراح البدن وتترك استعماله والانصراف عن الشغل بالحواس كما يُحكى عن سocrates، فإنه قال في فصل من كلامه: «إن الفيلسوف، إذا قويت نفسه، استهان بالمور البدنية بغاية ما يمكنه حتى إن أكثر الناس يعتقدون فيه أنه لا ينبغي أن يعيش إذ كان لا يستلذّ أحوال البدن ولا يميل إلى الدنيا ويرونه قريباً من الموت وإنما تخلّي عن البدن والحواس لأنه يحب روحانية الأمور المناسبة له، لأن تلك الأشياء هي الموجودة حق الوجود والبدن والحواس تغلّطه وتعوقه عن إدراك الحق المحسّن. فنفس الفيلسوف تهرب من مشاركة البدن وترى مفارقتها بقدر طاقتها وغاية إمكانه لأنها تشترق إلى الشيء لموجودة حقاً، فهي تطلب أن تنفرد بذاتها»<sup>(١)</sup>.

---

(١) هذا الكلام ظاهر الاتّصال، فغير إلى فلسفة أفلاطون والتّجرد الصّوفي أقرب منه إلى آراء سocrates.

فهذه ألفاظ سocrates تدل على اعتقاده في النفس وأنها جوهر مفارق للبدن. وكذلك ما يُحكى عن أفلاطون. فإنه كان يوصي تلامذته بأن يقول (٢٢ب) «ميت بالطبيعة تحي بالإرادة» وقد فسر هذا بتفسير كبير يعود إلى ما ذكرناه وهو أنه يريد أن يميّز الإنسان شهوات بدنه الذي هو لا محالة ميت، ليحيي نفسه السرمدية الوجود والبقاء. وكذلك قال أرسطو في آخر كتاب الأخلاق<sup>(١)</sup>: إن الشيء من النفس الذي به تميز وترتّي(A) هو شيء ما، أي عارف بذاته وأنه هو الإنسان بالحقيقة. وأن حياة هذا هي الحياة الفاضلة السعيدة وأن له فعلاً خاصاً به لا يشاركه فيه غيره وهو أنه يتصور ذاته ويقدر على ذاته بأن يعقل ذاته. وهذا بين واضح وفرق ظاهر بينه وبين الحواس. فإن الحواس تحسّن غيرها أبداً والعقل يعقل ذاته ولكن ذاته هي بين كل موجود بالحقيقة. ولو شرحاً هذه اللفظة (لا) قتضى (الشرح) كلاماً كثيراً، لأن فيه غموضاً، وهو الذي هربنا منه في أول هذه الرسالة، فينبغي أن نقتصر على قدر ما ذكرناه ونكتفي به.

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد النبي وآل  
وسلامه.

تم جميع ما كان في المجلد الأصل بفضل الله ومنه ورحمته.

(١) هو كتاب الأخلاق إلى نيقماخوس، الذي تعمق مسكونيه في درسه ونقل عنه كثيراً إلى تهذيب الأخلاق.

(A) في الأصل: ترتّي.



# الفهرس

## في اللذات والآلام

اللذات ، كمالات ..... ٧
اللذة المطلقة مصاحبة للخير الحاضر ..... ٨
مراتب اللذات ..... ٩
اللذة المطلقة في إدراك الإله ..... ١٠
ينفرد الإنسان بإدراك اللذة المطلقة ..... ١١
رأي الطبيعيين وإفساده ..... ١١
موقف الإنسان من الأمور الطبيعية والأمور الإلهية ..... ١٢
معنى الحركة والسكنون في عالم الطبيعة وعالم الإله ..... ١٣

١٤.....	الموجودات ثلاثة .....
١٤.....	اشتياق النفس إلى الاتحاد .....
١٥.....	أثر الألحان على النفس .....
١٨.....	في النفس والعقل .....
وهيَ جواب رسائل سَأَلَهُ عنْهُمَا وَحَلَّ شَكُوكَ أَدْرِكَهَا فِي الْجَوَهْرِ	
١٨.....	البسط العائم بنفسه .....
١٩.....	وجود العقل مقدم للحس بالذات .....
٢٠.....	العقل يدرك المعقولات فضلاً عن المحسوسات .....
٢١.....	رأي أرسطو ومفسريه في العقل والنفس .....
٢١.....	العقل مستغن عن غير ذاته في إدراكه الأمور .....
٢٢.....	العقل الفعال يخرج إلى الفعل الصور الهيولانية التي في النفس الناطقة .....
٢٣.....	المحسوسات لا تفيده علم إلا بتأييد العقل .....
٢٣.....	أخطاء الحواس .....
٢٦.....	لا يتنهى الفكر القوي إلى الماليخوليا .....
٢٦.....	بل فضل الإنسان بقوة فكره .....
٢٧.....	الإمعان في التوهם هو المنتج للماليخوليا .....
٢٨.....	الفرق بين العقل والوهם .....

٣٠.....	اختلاف الحكيمين في وجهة نظرهما
٣٠.....	في ماهية العقل ..
٣٣.....	ليست الحرارة هي الحياة ..
٣٤.....	العناصر الأربع ..
٣٥.....	ليست الحرارة هي النفس .. . . .
٣٦.....	. . . ولا هي في الأنوار العالية ..
٣٦.....	بل الأنوار العالية، طبيعة خامسة ..
٣٧.....	حاجاته إلى الأمثال لتسديد الفكر وترويضه ..
٣٨.....	المعلوم بأوائل العقل والمعلوم بأوائل الحس ..
٣٩.....	للعقل الهيولياني أمراض عارضة كما للبصر ..
٤١.....	فزيولوجية الدماغ مخالفة لفزيولوجية العين ..
٤٣.....	العقل لا يتوهّم ..
٤٤.....	الفرق بين الروحانيات والعلقيات ..
٤٤.....	لا يقف البرهان عند العالمين الكبير والصغير ..
٤٦.....	طبيعة العالم الكبير وخواصه ..
٤٧.....	الفرق بين العالم الطبيعي والعالم العقلي ..
٤٩.....	لا يحقر الفيلسوف العالم بل يستعظمه ..
٥٠.....	العقل والنفس مدبران للأجسام ..

إنما الحرارة آلة للحياة ..... ٥١	
كثرة العلل ومراتبها ..... ٥٣	
إنما تسكن النفس عند إدراكها العلة الأولى ..... ٥٤	
ليس البحث بمستقيم إن لم ينته إلى المحرك الأول ..... ٥٦	
إثبات الجوهر الإلهي ..... ٥٧	
فعل الإله ..... ٥٨	
المعلومات ، منها ..... ٦٠	
الأمور الإقناعية ..... ٦٠	
... والقضايا الأولى (١٨ ب) ..... ٦١	
كيف يعرف الله ..... ٦٢	
الطبيعتيات والروحانيات ..... ٦٣	
الفرق بين العقل والحس ..... ٦٥	
العقل مفارق ..... ٦٧	
... وأبدى ..... ٦٧	
حاجة العقل إلى الترويض ..... ٦٨	
مراحل الحكيم في السمو إلى الإله ..... ٦٩	
الفرق بين الحكيم والنبي ..... ٦٩	
ليس للعقل صورة تخصه ..... ٧٠	

٧٠ .....	شك . . . وحله . . .
٧١ .....	خواص أخرى للنفس . . .
٧٢ .....	تتوّق النفس إلى مفارقة الجسم . . .